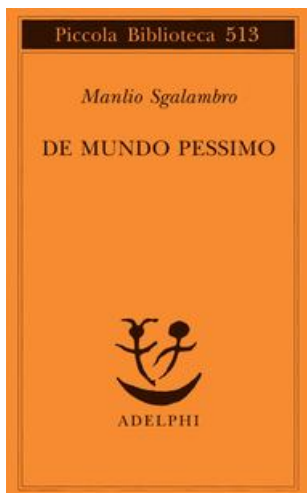


Manlio Sgalambro

DE MUNDO PESSIMO



«Nello spirito vi sono ancora continenti da conquistare, scoperte e grandi viaggi» si legge in una delle pagine di questo libro, dove sono raccolti scritti che Sgalambro definisce con brillante sprezzatura «'parerga' che precedono, anziché seguire, un sistema ancora inesistente». E il viaggio cui ci invita – «scalando le vette della metafisica e buttandosi poi giù a capofitto» – è più aspro che mai. Da Sgalambro, d'altra parte, il lettore si aspetta non già un sistema, ma schegge vulcaniche, che qui si presentano sotto forma di brevi trattati: da De mundo pessimo (in cui la



vulgata pessimista viene sottoposta a una critica radicale, in modo da sottrarre al pessimismo quel «troppo umano» concernente solo la 'vita' e individuare così il pessimum della totalità) al Dialogo sul comunismo (dove si oppone alle concezioni correnti l'idea di un «comunismo metafisico»); da De coelo (in cui Sgalambro torna sui temi che innervano la Morte del sole, il libro che lo rivelò) a Della filosofia geniale (dove, muovendo da Schopenhauer, «si pone il problema se la filosofia non debba essere sottratta all'università e restituita al "genio"») a Contro la musica (nel quale si prendono le distanze dalla tradizione concettuale che fa capo a Bloch e Adorno per gettare le basi di «una critica dell'ascolto») – per concludere con una Lettera sull'empietismo e su un recente progresso della teologia, che riprende e sviluppa uno dei motivi fondamentali del pensiero di Sgalambro. «Scricchiola in qualche modo l'impalcatura che il mio spirito si è dato in tutta la vita» dice l'interlocutore del filosofo nel Dialogo. E non saranno pochi a condividere questa percezione.

DELLO STESSO AUTORE:

Anatol

La consolazione

Dell'indifferenza in materia di società

Del pensare breve

Dialogo teologico

La morte del sole

Trattato dell'empietà

Trattato dell'età

Manlio Sgalambro

DE MUNDO PESSIMO



ADELPHI EDIZIONI

Scan e OCR by Natjus

©2004 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

WWW.ADELPHI.IT

ISBN 88-459-1880-7

INDICE

Lo scrittore di filosofia (Introduzione)

De mundo pessimo

De coelo

Dialogo sul comunismo

Della filosofia geniale

Dell'apatia

Contro la musica. Sull'ethos della musica

Lettera sull'empietismo e su un recente
progresso della teologia

Frammenti di storia dell'empietismo

DE MUNDO PESSIMO

LO SCRITTORE DI FILOSOFIA (INTRODUZIONE)

L'opinione di Talete è piuttosto
sciocca.

SENECA, *Naturales quaestiones*

Più la ricerca storica si affinava e si
specializzava, più trovava ascolto la
terminologia.

R. EUCKEN,
Geschichte der philosophischen Terminologie

Io non ritengo che si possa 'pensare' al di là di una tradizione e di una terminologia. La tradizione è un misero resto, un cumulo di macerie, eppure non conosco punto d'appoggio migliore. L'idiozia di alcuni frammenti presocratici, ridotti a informe balbettio, riflette adeguatamente il senso della rovina. Di ciò che è rimasto dopo l'urto col tempo. Il presocratismo, come tendenza odierna, non ne coglie la fondamentale 'idiozia'. Si tratta di vedere il mattino del pensiero, dice qualcuno. I brividi degli inizi non impressionano il filosofo smalizzato, che vede invece il 'destino' del pensiero in ciò che esso è diventato. La malinconia dei colori sbiaditi, la patina di vecchio, il pallore del pensiero che fu. Non è 'l'inizio' il vero problema. Quanto alla terminologia filosofica, è una salvaguardia di cui non si può fare a meno. Immaginare di pensare senza di essa è impossibile. Voglio ancorarmi a un esempio che vale per tutti: per un teologo Dio è un termine tecnico,

non un pezzo di carne. Ciò che fece parte di una storia vivente ora fa parte di una terminologia. In ultimo restano i 'termini'. Gli scritti che seguono appartengono al genere «parerga e paralipomena». Hanno cioè un tono confidenziale ma non plebeo. In altre parole, per quanto mi riguarda non mi rivolgo, come fa Kant (o come dice di fare) 'al lettore' o 'alla gran massa degli uomini', cioè 'all'intelletto comune'. Da qui ebbe inizio il plebeismo nella conoscenza e la totale diseducazione al filosofare. Io non chiedo una compiacente adesione da 'lettore'. Ma sottomissione o niente. Poi mi rinnegherai, dice il filosofo che impersono, ma prima devi venirmi dietro come un cane. Le verità prive di carne lo esigono.

La decadenza terminologica della filosofia ci obbliga a decidere a favore dell'espressione formatasi sui suoi grandi testi. Come se in chi scrive si trasferisse almeno quel je ne sais quoi da cui nacque ciascuno di essi. L'anima del testo, non il suo conchiuso corpo, ormai cenere anch'esso. Tutte le opere, ahimè, sono mortali. (Il nostro Fédor Michajlovic raccontò un giorno che i morti appena sepolti a volte tacciono per una settimana, ma poi riprendono a parlare

meglio di prima. Questo per circa tre mesi, poi più nulla. O meglio, ogni tanto si sente questa parola: « bobok »).

Chi ha imparato a scrivere di filosofia come se fosse un *droit de l'homme*, costui scrive 'libri', nient'altro. «Abita» nel mondo come se questo fosse Messkirch o il villaggio Stepancikovo. E il filosofo-fellah: senza emozioni, senza esperienze, senza espressione. Però 'aperto' e tollerante. Affetto da *impotentia philosophandi* conclamata. La filosofia semplicemente come un *droit de l'homme et du citoyen*.

Se a tutto ciò si vuole opporre il 'chimerismo' (termine, è noto, coniato da Jacobi), cioè la verità come un *positivum*, ossia come una 'chimera', è già meglio. Anche se l'oppositore dovesse degradarsi a semplice epigono e ciò che egli dice abbassarsi a semplice discorso di genere gnomico, va bene lo stesso. Che la scrittura metta in mostra le magagne dell'anima come il volto il rossore della timidezza o il tremito del corpo la paura, e questo senza che uno se ne accorga, era convinzione di quegli antichi che andavano spiandosi tra di loro, conoscendosi così poco da aver paura di se stessi. Avevano una conoscenza di sé pari a quella che potevano avere del fulmine, e temevano entrambi.

Quindi, anche se egli dovesse diventare solo uno scrittore di filosofia, attraverso la scrittura vedremmo la sua anima, o quella soi-disant del mondo. Ma in quanto tale egli sarebbe più che filosofo, perché i 'non posso' e i 'non debbo' non gli intralcerebbero più il cammino. Egli andrebbe invece spedito, con le ali ai piedi, e potrebbe dire uno di tutto. « Guardate, » egli potrebbe dire « i confini che Kant pose alla conoscenza sono caduti. Anzi, » potrebbe dire « non ci sono confini nella conoscenza, non ce ne sono mai stati. Alla conoscenza tutto è possibile. Io non mi fermo davanti al 'fatto' che il pensiero ha dei limiti, io mi butto a pensare e li spezzo man mano che penso» direbbe. «Ritengo che il pensiero non abbia limiti. In ogni caso io non ne ho trovati» concluderebbe. Quando Socrate esprime le sue perplessità sulla scrittura, la parola era al suo apogeo e la dolcezza misteriosa della mousiké si univa in essa alla alétheia. Nel Fedro il próteros lògos è quasi uno scherzo, o meglio è Socrate che riafferma la sua fede nella parola e il biasimo della scrittura. Ma nel deuterios lògos ciò che è detto è diventato espressione. Nel primo è Socrate che parla - Socrate come idiótes, come 'uomo comune', Phaedrus, 236 d -, nel secondo è Platone che

scrive. Chi non pratica la lingua scritta non ha una precisa idea della lingua parlata. Costui non capisce che parlare è come cinguettare o squittire, e che parlare veramente è 'scrivere'.

Ecco perché lo 'scrittore di filosofia' sta un tantino più in alto del 'filosofo', come Platone sta un tantino più in alto di Socrate. (Voglio dire con ciò che Platone è 'scrittore di filosofia' e Socrate solo 'filosofo?'). Nello scrittore di filosofia c'è la verità dell'espressione. Ma con ciò non si è detto poco, non si è chiuso il discorso tappandogli la bocca. 'La verità dell'espressione' è magari lo scoglio a cui si aggrappa il naufrago, la mano tesa da qualcuno per portarlo a riva. Ma almeno costui ha salvato la verità dell'espressione. Poi, vada come vada. Infine, se l'autore abdica al nome onorato di filosofo per quello di scrittore di filosofia è perché ubbidisce piamente alle leggi non scritte del declino. Oppure perché così travestito può recitare meglio la parte di chi è legato à son point de vue per la vita.

La filosofia, considerata accademica, è la capacità dei filosofi di mestiere di discutere all'infinito di tutte le evidenze senza averne nessuna. Rapporti di lavoro e contratti condizionano il taglio del loro pensiero. «Non si penserà che, 'dopo

Nietzsche', la verità possa ancora essere una evidenza» dicono, pieni di sdegno, i filosofi accademici. Ma l'evidenza non si presenta a piacere, e non perché 'dopo Nietzsche' non se ne possano avere. Mettiamo che uno abbia un'evidenza, che gli piombi sul capo questa tegola, ed ecco egli dovrebbe consultare prima le carte, e attingere da esse che, 'dopo Nietzsche', di evidenze non se ne possono assolutamente avere. Egli magari controllerà ben bene se ciò che ha è veramente un'evidenza, si consulterà con qualcuno, insomma farà quello che c'è da fare. Ma ahimè, è proprio un'evidenza, non si scappa. Se una evidenza ti afferra come la mano di un gigante, hai voglia di pensare che 'dopo Nietzsche' non se ne possono avere... Sei già bello e stritolato. «Un momento, » ti verrà di protestare «ma 'dopo Nietzsche'... ». Inutile, tu penzoli nel vuoto trattenuto da questa mano gigantesca, e non ti resta che spiacciarti al suolo oppure salire con lei nel regno delle nuvole. Certo, questi 'gentili' - «scilicet idoli servientes» (Isidoro di Siviglia, Etymologiae, Vili, 10, 2) - non possono avere evidenze. Forse ci vuole una certa disposizione, il destino segnato, insomma, perché ti capiti questa sciagura. Giacché avere una evidenza è certamente la disgrazia più nera che possa ca-

pitare a un filosofo. Egli è come imprigionato, immobilizzato da mille laccioli: non può fare un passo, non il più piccolo movimento senza che l'evidenza non lo redarguisca, dicendogli dove deve andare e che cosa deve fare. Una schiavitù inimmaginabile dopo la dichiarazione *des droits de l'homme et du professeur de philosophie*. Ma come, si è fatto tanto per liberarsi da ogni soggezione, eccetera, eccetera, insomma per essere moderni, ed ecco che tu incappi in una evidenza. Onestamente, questo filosofo prive è un uomo ridicolo. Mentre si inneggia a destra e a manca alla libertà (e non ha detto un 'grande' - o almeno uno di quelli che quei filosofi tengono in palmo di mano - che la verità è la libertà?), ecco che si va a cacciare in questo impiccio. Anzi, ecco che la sua malasorte lo fa precipitare in questo abisso. Altro che libertà: egli non può muovere un passo, non può nemmeno grattarsi la caviglia (come è tradizione che Socrate abbia fatto quando gli tolsero le catene) senza che qualcuno - l'evidenza, ancora lei - non gli dica come deve fare. Così è comprensibile che i filosofi in titolo se ne stiano alla larga. L'evidenza dunque è come un peso, un macigno, e chi ce l'ha ne vorrebbe fare a meno, se ne sbarazzerebbe volentieri. Ma quando essa ti

marchia a fuoco, quando ti cattura, per te è finita. Tu hai quella evidenza e basta. Nessuno potè levare la sua evidenza a Platone. Ma nemmeno al più disponibile Seneca... Immagina di voler discutere con Hegel e ti proponi di levargli l'evidenza. Ma tu scherzi! Gli puoi levare la vita, ma non l'evidenza. Solo i filosofi in titolo se la lasciano sfilare senza neanche accorgersene. Anzi, accompagnano la svestizione con canti e danze, grattandosi dove capita. Dunque nessun filosofo (che tragga il suo titolo non dallo Stato, ma dalla propria natura) può rinunciare alla sua evidenza. Perché anche se tu lo volessi, anche se migliaia di volte ci provassi, inutile, non potresti togliertela di dosso. Così non puoi che parlare di essa. Vorresti invece parlare d'altro, darti al bel tempo... Ma no, non puoi farlo. L'evidenza si insinua ovunque. Fai due chiacchiere con gli amici, magari parlando del tempo o di donne, ma ecco che l'evidenza, senza che tu te ne accorga, s'immischia e la fa da padrona. Tu pensi, ed essa comanda. Tu parli, ed essa ti detta punto per punto quello che devi dire. Egli è dunque solo un testimone. « E accaduto qualcosa, ero lì a tre passi e ho visto e sentito, dirò tutto» egli dice (o qualcosa di simile). «Ho visto la verità»

continua. «Era così e così fatta». Insomma, è qui la differenza tra un filosofo en disponibilité e uno come me. Io non insegno niente, e che cosa potrei insegnare? Parlando sinceramente, io non so niente. Ma non come Socrate. Piuttosto è come se le cose stesse mi si precipitassero addosso. Sì, mi si precipitano addosso e io le precipito addosso agli altri. Questo è tutto.

Ma quali sono le tappe di approssimazione allo stato discepolare? (perché è di questo che poco fa si parlava). Dapprima il discepolo avverte in sé un desiderio di filosofia. Ma non ci siamo ancora. Essere nello stato di discepolo non significa avere, generice, un desiderio di filosofia, ma il desiderio di una filosofia. Ci dev'essere uno stato di guerra 'spirituale', in modo che possa verificarsi una condizione, ossia che ci siano vincitori e vinti. Abbracciare lo stato di discepolanza equivale ad abbracciare uno stato 'militare'. Il ne faut pas détester les fusils. Ma a questo punto è sulla vocazione discepolare che occorre soffermarsi. Da che cosa nasce il discepolato di un Hotho o di un Frauenstàdt? Non solamente dalla grandezza di Hegel e Schopenhauer, ma dalla vocazione di costoro. Sulle tenere canne quei grandi zufolarono soltanto. Locke e Kant

rappresentano invece il plebeismo che penetra nella filosofia. Essi non hanno bisogno di discepoli ma di 'lettori' (che sono tali perché hanno gli 'occhi'). Ormai dunque ci si accontenta dei soli occhi. Il discepolo scompare così dall'orizzonte della filosofia. Si fanno ormai filosofie solo per 'lettori'. Kant definisce «allo stato naturale» coloro i quali, pur occupandosi del sapere, vi si dedicano per proprio conto, «senza una prescrizione e una regola pubblica». L'idea di 'stato naturale' evoca lo stato di natura di Hobbes, ma trasportato nel campo del sapere. Per quanto riguarda la filosofia che io professo, io non concepisco di poter pensare in una comunità che si è accordata, implicite ed esplicite, di fare in modo che tutte le verità siano possibili (o che non ne sia possibile neanche una), e che ciascuna tragga legittimità da questa comunità nel suo insieme. Lo stato di natura evoca invece l'idea di una filosofia che pretende tutta la verità per sé, e persegue, per dir così, la fine 'violenta' di tutte le altre. A fronte di un 'civile' patto postulato per la necessità di raggiungere una pax philosophica, qui non c'è altro che guerra. La lotta di una filosofia contro ogni altra. Ogni filosofia rappresenta un pericolo per le altre, mentre

all'interno di quel recinto le filosofie pascolano nel rispetto reciproco. Ma non può esserci alcuna pace, non solo tra verità e falsità, ma nemmeno tra verità e verità.

Ciò che dà unità a quanto segue è una forza che in qualche modo non deriva da chi scrive, o non principalmente da lui, ma da una certa onnipotenza di ciò che chiameremo il 'mondo' (non è rimasta che questa parola per nominare l'ens metaphysicum). Il quale non si 'apre' come la benevola porta di un regno fatato. Ma entra in campo come un furfante che aggredisce e ammazza. Per dirne una, è il suo 'ordine' a ucciderci. Esso non è kósmos, ma mundus pessimus. Coloro che si elevano veramente alla spietatezza dello sguardo filosofico non vi scorgono quindi l'immagine benevola dell'Altro, ma quella di un hostis generis humani. Chi trova tutto questo sospetto di 'intuizione' o di altro del genere non ha riflettuto bene che non solo siamo circondati dall'aria e dalla luce del sole e da altre amenità di questo tipo, ma anche da un quid di cui si scopre sempre più, nei luoghi competenti, la forza determinante e un che di sordamente deciso. Qualcosa che è là, e piuttosto che lasciarsi 'afferrare', come una volta

si diceva con compunzione, ci afferra e ci costringe a sputare sangue. Insomma, a dire di che si tratta. Non si riesce più a capire che filosofare è una forza imperativa, non un benevolo mandato di uomini e cose. Si filosofa per necessità, come uno che non lo vorrebbe ma vi è trascinato. Non è un semplice espediente retorico quello per cui Kant, nella Kritik der reinen Vernunft, si rivolge al 'lettore'. La faccenda è invece che davanti alla posizione di un 'Io', di un 'Soggetto' - o quali che siano i termini con cui si identifica 'l'Autore' -, all'interlocutore viene assegnato solo il compito di leggere, e quindi la liaison è quella tra un Io e un lettore, e niente di più. La confusa presenza di 'altri' la troviamo, per così dire ante christum, nei 'dialoghi'. Qui 'tutti' fanno ressa. Senza una ragione comune, infatti, il dialogo non potrebbe essere istituito. Ma se la ragione è comune il dialogo, sic stantibus rebus, non finirà mai. Una filosofia deve invece fare cessare ogni discussione. A un tratto, che tutti tacciano. Non resta più niente da dire. Per tornare a Kant, a poco a poco la figura del lettore gli appare insufficiente a sostenere il rapporto con la Kritik. Ha già stabilito che il lettore ha diritto alla chiarezza discorsiva, a quella intuitiva,

eccetera. Ma quasi alla fine della Prefazione alla prima edizione della Kritik der reinen Vernunft continua a riferirsi, sì, al lettore, ma come a colui che dovrebbe unire il suo impegno a quello dell'autore per pervenire «in modo compiuto e durevole», con l'aiuto della Kritik, a «un'opera grande e importante». A questo 'confilosofo' egli indica dunque la meta di una compiutezza che si dovrebbe raggiungere assieme, mano nella mano. Non qui, dove per il momento il lettore o confilosofo viene invitato alla pazienza e all'imparzialità di un giudice. Ma, una volta spianato il campo, nelle ulteriori indagini, dove Kant si aspetta dal 'lettore' il «benvolere e l'appoggio di un collaboratore ». Oggi la cosa ha fatto strada, e i 'collaboratori' di una filosofia (o interpreti che si chiamino: per lo più veri molestatori intellettuali) abbondano. Insomma, quello è poco, questo è troppo. A questo punto, troncando la penosa tiritera, bisogna dire che una filosofia cade sull'intelletto di qualcuno come un masso, per cui non si possono dare che un paio di conseguenze. O essa lo stritola, oppure le agili mani - o l'agile intelletto - l'afferrano, ma come si può afferrare un peso tantissime volte più grande di chi lo sta afferrando. Costui barcolla, vacilla, ma deve te-

nerlo in modo che la sua piccola mole e l'immane peso del macigno si equilibrino almeno un tanto. Almeno per un poco non si chiede collaborazione o 'lettura': impossibile per una seria filosofia, diciamolo schietto. Non il semplice equilibrio di un funambolo, ma la presa di una intelligenza, che per un momento non ha altra forza se non quella che appena appena gli serve per afferrare e tenere quella filosofia, e ciò la occupa talmente che non può pensare ad altro. Quanto al modo in cui essa 'obbliga', è tutta un'altra storia. Una filosofia (o la sua 'visione') obbliga così come un *sollen* nel momento stesso in cui 'obbliga'. O come 'sento' che mi devo buttare in acqua per salvare qualcuno che sta annegando.

Per quanto quel che segue possa dunque essere costituito da minutissimi pezzi, lacerati, chissà, dallo stesso autore in uno dei suoi momenti peggiori, se essi non hanno esaltato solo la sua voce ricevono impresso uno stampo e un ferreo *systema* dalla realtà stessa delle cose, come succede a ogni pensiero che non si sia gingillato con se stesso.

De mundo pessimo è composto da una serie di 'parerga'. Normalmente i 'parerga' seguono il

sistema, qui lo precedono. Come chi va avanti sicuro, eppure in realtà non c'è niente dietro di lui che lo segua. Il pessimismo fu un modo malinteso di ascoltare da grandi distanze l'eco delle parole di Platone secondo cui occorre avere un'idea del 'peggio': ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι (Phaedo, 97 d 4). Ma il malinteso viene da così lontano che non si può trattare come se fosse semplicemente un errore. In ogni caso si tratta di togliere dal pessimum il 'troppo umano' e individuare il pessimum in sé. L'uno concerne la vita - una ben modesta cosa -, l'altro la totalità.

Lo scrittore di filosofia si augura in ultimo di non cadere nelle mani di un interprete e delle sue molestie. («Ho visto l'ombra di un cocchiere / che con l'ombra di una spazzola / spazzolava l'ombra di una carrozza»), E che la sua piccola opera possa essere guardata come una antica rovina da un viaggiatore rispettoso. Oppure che possa essere contemplata da uno di quei rari esteti per i quali la bellezza è bellezza di concetti. E sottratta così all'ordinario uso storico-filosofico.

DE MUNDO PESSIMO

L'epigonismo che Weber denunciava, con nostalgico rimpianto verso la grandezza dei padri, la intravedere la sommessa misura con cui si può affrontare in maniera discreta e rispettosa il rapporto con temi del passato stando al proprio posto. Ma senza il rimpianto per quella grandezza a cui si riferiva Weber, che fu ancora troppo fiduciosa e preoccupata di se stessa. «Nobile uomo al quale io sono debitore di questo onesto lavoro» - così Cohen si rivolgeva a chi lo aveva guidato, e così faremo noi. Al concetto di epigono, a cui si vuole qui costruire un piedistallo - poi vedremo perché -, diede man forte lo stesso Nietzsche. Alle parole «L'umanità deve costantemente operare per generare singoli grandi uomini: questo e nessun altro è il suo compito» segue il controcanto: «In che modo la tua vita, la vita del singolo riceve il più alto valore, il più profondo significato? In che modo essa è meno sciupata? Certo, soltanto se tu vivi a vantaggio degli esemplari più rari e preziosi, e

non quindi a vantaggio della maggior parte, degli esemplari cioè che, singolarmente presi, sono i più privi di valore ». E la riguardosa aggiunta: «lo vedo qualche cosa di più alto e di più umano di quello che io stesso sono, al di sopra di me; aiutatemi voi tutti a raggiungerlo, così come io voglio aiutare chiunque conosca la stessa cosa e soffra per la stessa cosa: affinché finalmente rinasca l'uomo che si senta pieno e infinito nel conoscere e nell'amare, nel contemplare e nel potere, e con tutto se stesso ami la natura e sia nella natura, come giudice e misuratore del valore delle cose » (Schopenhauer ab Erzieher). Così il giovane discepolo, senza ritegni o astuzie, celebrando se stesso celebrò colui che noi chiamiamo l'epigono. L'epigono è un uomo notevole, se così possiamo dire, ma niente di più. Egli non sta proprio in alto, ma viene immediatamente dopo chi sta in alto (per questo è un epigono). «Oggi non vi sono più uomini notevoli » si ribatte (e qualcosa fa eco in noi stessi. C'è piuttosto una cecità per quello che Simmel, nella Soziologie, chiama 'importanza', e che, con una procedura macchinosa, definisce « mancanza del senso delle differenze di importanza tra gli uomini». Mentre peraltro abbonda un disgustoso senso

della loro 'eguaglianza', esaltato sino all'inverosimile. Ciò che percepiamo sin dall'inizio è per lo più una accentuata mancanza di distinzioni. Una considerazione ignobile fa della morte ciò che riporta tutti alla giusta misura. La morte di chiunque, agitata davanti agli occhi come una sfera, è il tipico giudizio di chi a stento ha un nome, e per giunta solo come lo hanno gli oggetti. A un vigoroso modo di esistere o di pensare, là dove c'è ancora un rispetto sulla base di un'aura, a queste forme attardate di 'differenza' si contrappone il 'salutare' illuminismo. Davanti a chi non percepisce 'l'importanza' non c'è nulla, nessuno. Mentre chi la percepisce non per questo la fa esistere. 1)a chi la possiede è vissuta in silenzio. Essa non è un rapporto, ma una qualità. «Di fronte all'uomo importante» nota Simmel «c'è una coercizione interna a mantenere le distanze, che non scompare neppure in un rapporto intimo con lui, e che non è presente soltanto per chi non possiede un organo in grado di percepire l'importanza». In questo senso della distanza consisterebbe la componente principale di questa percezione. Così pure l'importanza di un tema appare sotto questa costellazione. «Dio mi dia un tema grande e importante,» dice

l'epigono «e io morirò lottando». Sì, così o su per giù dice l'epigono. Di ciò che le forze del presente non riescono più a raggiungere, perché è passato il tempo - come è passato per tutto quello che una volta fu pensato -, l'epigono può restituire una immagine (l'immagine di ciò che gli appare decisivo, ma che non fu o non sembrò così al suo tempo) grazie alla sua devozione di epigono. E come se rivolgendosi a se stesso, non per darsi arie, ma per assaporare un po' di più le seduzioni dell'epigonismo imitando il linguaggio degli avi, dicesse su per giù: «Importuna saggezza, tu ci distrai dal pensiero eroico e ci riduci a equilibri infausti. Nello spirito vi sono ancora continenti da conquistare, scoperte e grandi viaggi. Le menti impigrite vivacchiano, e le praterie sconfinite sembrano solo appannaggio di mandrie. La grande filosofia ci passa davanti e non abbiamo la forza di farle un cenno. Su, va' intrepido, sogna leoni, grandi pensieri improvvisi, e lascia, per due o tre, una traccia per il loro cammino». Quanto a lui, non si concede altra esistenza che quella di uno che è innamorato degli infelici. E tuttavia il suo bios è un exemplum. Il più giusto epicedio sarebbe: nacque, pensò, morì. Oppure: ascesa e caduta di un eroe delle idee. Il che equivarrebbe a dire: la

vita come essa è, e null'altro. Oppure: il pensare come esso è, e null'altro. Ma nella vita dell'epigono vi è di tutto. Tutto quello che è contenuto forse in dieci vite. Ciò che ha pensato a volte gli ritorna, ma in maniera amorfa e disordinata. Affiorano cose e problemi a cui non è stato guidato se non da un sesto senso. Perduto l'ordine in cui erano venuti, o in cui li aveva disposti, tutto gli sembra pronto a un nuovo ordine. E così, spostando poche cose, o meglio, lasciando che si spostino nello stato in cui rifluiscono, spuntano nuove sistemazioni, ma sempre gli stessi pensieri.

E la stessa domanda si può fare per quei temi che entrano a forza nel nostro dubbioso destino. Ma anzitutto, che cosa chiamiamo tema? «Come sono recenti il nostro sapere e la nostra conoscenza filosofica, e, tuttavia, come sono già cristallizzati nelle loro formule; come le loro sistemazioni sono dipendenti da pregiudizi da gran tempo tramontati, e non solo da quelli attuali; come lenta è l'evoluzione dei concetti, dei valori, delle partizioni in cui noi cerchiamo di fissare il flusso della vita passala!» (Heimsoeth, Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik). Daremo a questo studioso il placet, scambieremo con lui i temi,

questi momenti sacri, con «concetti fissati e delimitati» nel corpo augusto di un'epoca, oppure così come vengono da qualche onesto studioso? O essi appaiono già completi e raffigurabili, e il 'flusso della vita' si fermò al momento giusto, e non all'alt di un qualsiasi pensatore? Questo chiamiamo - ma solo sulle prime - tema: il flusso vitale s'è arrestato da sé, ma è pronto a riprendere vita con un balzo? O qualcuno deve prenderlo per mano e guidarlo ancora una volta? Lo storico però non può fare nulla. Nulla è il riviverlo. Solo qualcuno che lo fa essere ancora una volta, costui è il chiamato. Quel che c'è di vero nell'affermazione di Schopenhauer che le idee non si possono comunicare per via diretta ma in modo condizionato - ossia, dice Schopenhauer, in un'opera d'arte - deve essere allargato alle idee filosofiche là dove siano state espresse sub specie aeternitatis, cioè come concetti eterni. Esse non possono apparire che in un'opera filosofica la cui bellezza si è pagata cara. Cosa ancora più infrequente. Mentre là dove invece non si danno mediante l'intuizione di un genio si riducono a meri concetti da faccendiere. Vi sono oggi temi a cui si affiderebbe il proprio pensiero per sempre? Sui

quali il riverbero di coloro che li hanno pensati spande onore a piene mani?

«Non crede in nulla»: questa fu una volta una lode, ma oggi nessuno crede in nulla, e non ci può essere omaggio a una simile lode. La nostra sensibilità è toccata forse come non mai, ma la bocca resta muta. Ci sono temi 'importanti' che si vorrebbero trasportare sino al nostro tempo (ma non certo 'storicamente', Dio ce ne guardi)? Ai quali quindi si vorrebbe dare esistenza, per così dire, una seconda volta? Sì, al presente ce n'è almeno uno che preme con tutte le sue forze. Anche qui la risposta non può essere affidata che all'epigono. E uno di quei temi che hanno avuto una nobile nascita, e a garanzia una 'natura', e un degno antenato grazie al quale quel tema pervenne all'acme. Un eroe dello spirito che vi spese la sua grandezza. Già questo gli assicurò una sorte. Ma l'epigono vive di riflesso, e anche la sua intelligenza può dirsi prestata. Egli non può che onorare quel tema, ma poiché quest'ultimo deve vivere la sua seconda vita in un'epoca diversa, in una seconda patria, l'epigono deve vivere in due epoche e in due patrie. Egli non può dunque perdere tempo. Ciò lo restituisce alla condizione dommatica, sottraendolo alla discussione senza fine.

Dogmatikós, non agonistikós, si salva ciò che assolutamente importa. « Ho detto » dice il dommatista, ed è tutto. Eppure la filosofia moltiplica i problemi come i pani della favola. «Il mondo mi deve delle spiegazioni» dice invece sobriamente l'epigono. Alla stessa fonte essi abbeverano la loro sete e avvelenano le loro speranze. Ma attenzione, il genio teoretico è colui che persegue la verità senza interesse. Il suo rapporto con la verità ne è totalmente privo. Ma fin qui non emerge la sua differenza specifica. Non emerge il crepaccio che separa quel modesto signore e l'eroe della verità. Chiunque pratichi la verità, si dice giustamente, la pratica in maniera disinteressata. Non c'è nulla di nuovo e soprattutto non c'è nulla di vero, si dice ancora. Affermiamo allora che genio teoretico è colui che è disposto totalmente al 'contro' della verità. Kant, dopo avere sottolineato in tutti i modi che il piacere estetico è piacere disinteressato, aggiunge subito: «Ma siccome ugualmente interessa la ragione che le idee ... abbiano anche realtà oggettiva, vale a dire che la natura mostri almeno qualche traccia, dia qualche cenno di contenere in sé qualche fondamento, per il quale possiamo ammettere un accordo regolare

dei suoi prodotti col nostro piacere indipendente da ogni interesse ... la ragione dovrà interessarsi a ogni manifestazione della natura che esprima un simile accordo» (Kant, Kritik der Urteilskraft, par. 42). Tuttavia il 'contro' trapela proprio dal bisogno di organizzarlo e dominarlo, dal bisogno di produrre un accordo. Sia nell'"io penso" che nella 'volontà razionale' si manifesta infatti il tentativo di organizzare il 'contro', che a sua volta incombe costantemente in un ideale 'prima' e in un ideale 'dopo', senza darsene per inteso. Ma il genio teoretico (in altre parole colui che ha a che fare con la verità sino al suo 'contro') non può seguirlo. Ammettiamo che Cohen abbia ragione, e che il tema occulto del pessimismo sia quello che egli indica nella Ethik des reinen Willens - « il senso racchiuso nel grande principio dell'annientamento della volontà di vivere altro non è che quello di sopprimere l'umanità» -, ebbene, se questo fosse il 'contro' della verità, il genio teoretico, ossia colui che persegue la verità sino al 'contro', non potrebbe fare altro che dirlo, altrimenti non sarebbe che un fahrender Scholastiker, e non uno che persegue la verità disinteressatamente, o, come abbiamo detto, sino al 'contro'.

L'epigono non si propone altro. E ciò che lo distingue dai suoi numi. La *hybris* della pratica non arriva sino a lui. Il suo proposito è di scalare le vette della metafisica e poi buttarsi giù a capofitto.

L'umanità deve operare per generare grandi temi. Si può parlare di grandi temi così come dianzi si parlò, con tanto candore, di 'grandi uomini'? E qual è l'unico grande tema che l'epigono deve aiutare a rigenerarsi, estinguendo così il suo debito?

L'epigono di cui parliamo è il discepolo di una idea, e ciò davanti a cui egli raccoglie le proprie forze non è una di quelle grandi apparizioni che illuminano un'epoca e la confortano (anzi, l'epoca può averne paura o addirittura repulsione), ma solo un tema - occorre convenirne -, seppure grandioso. Tuttavia, ciò che tramite l'epigono appare per la seconda volta, ad onta del detto confortante che vuole che ciò che accade per la seconda volta accada come farsa, ha un senso sinistro. Ma bisogna ancora chiedersi: questo tema che l'epigono si propone di richiamare in vita è veramente decisivo per il nostro tempo? No, egli risponde, questo tema è decisivo per l'onore della specie. (Ci sono temi

che hanno un preciso riferimento all'onore? E che cos'è l'onore di cui stiamo parlando? Scegliremmo i temi in base ad esso e scaglieremmo lontano quelli che nascono e muoiono nell'abiezione? Qui vogliamo solo sottolineare che l'imperativo della verità corrisponde a un imperativo dell'onore).

C'è un tema e solo uno per cui l'epigono è pronto a ricominciare il suo apprendistato: il giudizio sul mondo. E la giusta risposta della specie umana a questo giudizio è il pessimismo. Negando di essere pessimista in un tempo in cui non significa più niente, Spengler scrive: «Pessimismus heisst: keine Aufgabe mehr sehen», «Pessimismo significa: non veder più nessun compito» (Reden und Aufsätze). Ma il compito che l'epigono vede, eccome, è il pessimismo stesso. Alla sensibilità che fu già 'pessimista' si chiede molto di più, se dovrà nuovamente fare parte del presente. D'ora in poi ciò che trapela non si dovrà chiamare 'dolore'. Il defatigante condimento della vita ha purtuttavia un suo sapore! Quello che appare alla sensibilità post-pessimista semmai è il pessimum stesso. Ciò che Platone, nel momento in cui gli si disponevano davanti alla mente i concetti

decisivi, chiamò magistralmente τὸ χεῖρον
(Phaedo, 97 d 4).

Colui che aveva detto «io credo in una metafisica» non aveva poi esitato un istante. Il motivo con cui Schopenhauer iniziò e terminò richiede però di essere svincolato dalla traballante compagnia in cui apparve. La volontà è solo una intercapedine tra il mondo e la specie, di cui quest'ultima si serve per intervenire miseramente su se stessa e sul corso egualmente miserando del mondo, ma invano. Quando si individuò l'ens metaphysicum nella Volontà non cominciò, bensì ebbe fine il 'pessimismo'. Rivestito dei miseri panni della volontà, il quid a cui Schopenhauer affida il tutto non regge un momento di più. La volontà non è mai tanto volontà da 'esserlo' sino in fondo. Mentre i focolai di vita sono sparsi qua e là come i resti di un bivacco. (Schopenhauer stesso è tentato di correggerne la portata quando parla di uno strato di muffa che su una crosta indurita e fredda genera esseri viventi e conoscenti). Qualora si fosse imparato da lui il primato della vita, è il momento dunque di disimpararlo. Vi sono focolai di vita, ma dov'è la 'Vita'? Le vicende di una malcapitata specie non bastano a spiegare la natura del mondo. Come

gli si obietto, nell'intreccio totale anche il suo segno, il famigerato dolore, scomparire. Se la sofferenza fosse troppa, la vita non sopravviverebbe neppure. Se invece è tanta quant'è, non è altro che la vita stessa. (Quanto alla 'morte' e alla 'indistruttibilità del nostro essere' che Schopenhauer vi oppone, anche qui egli divaga. Piuttosto l'uomo ha diritto alla vita illimitata: è questo ciò che ogni individuo sente di sé. Non si tratta di un mero diritto alla propria conservazione - la *conservatio vitae* dello *jus naturalis* -, ma di un diritto 'ontologico', del diritto a essere illimitatamente. Nello stato per così dire ontologico l'individuo dispone di questo diritto, e non può cederlo ad alcuno. Sebbene la vita illimitata gli sia tolta con la morte, nondimeno non può essergliene tolto il diritto. Affinché la morte da cui tutti sono colpiti non conduca all'avversione costante e universale, al conflitto perenne col mondo e con Dio, gli esseri umani dimenticano lo stato ontologico e i loro diritti e si danno dapprima alle religioni e quindi a politiche e a filosofie compiacenti. Nello stesso tempo, poiché non c'è nessuna probabilità di scampare alla morte, essi 'rinunziano' al loro diritto illimitato alla vita per una vita 'quasi buona' (ἀγαθοειδῆ, Platone,

Resp., VI, 509 a), intendendo con ciò quella misera vita che conducono. Il vivere quasi bene li trascina e li ciruisce, finché non si dimenticano così del loro diritto illimitato alla vita, e si 'abituano' a morire. D'altra parte, che la morte sia il senso dell'individuo - cosa che gli si rivelerebbe, si sostiene, già nella sua Stimmung - è così poco Ontologico' che chi lo sostiene dovrebbe almeno essere cacciato via da questa disciplina.

Ciò che si rivela all'individuo è invece il senso di essere ammazzato come un cane. (Qui sta il mystery. Qui anche l'amaro abbaglio che circonda il nostro assassinio).

Quel che si dice semplicemente 'mondo' è il risultato di innumerevoli atti che esso esegue al limite dello sfascio totale: ogni cosa mostra un risicato equilibrio di forze e controforze, come per esempio nelle orbite dei pianeti intorno al sole. Fosse la velocità originaria dei pianeti solo un po' maggiore, essi fuggirebbero nello spazio infinito, fosse solo un po' minore, essi cadrebbero sul sole. Così il mondo ha l'aspetto di qualcosa che a stento può sussistere e andare avanti, in altri termini è «cattivo» tanto quanto è ancora conciliabile con il suo sussistere reale

(cfr. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, e A. Hubscher, *Denker gegen den Strom*. Schopenhauer: Gestern - Heute - Morgen, cap. VIII).

Il mondo è come rimasto a metà, come non finito. E come se tutto si fosse arrestato anzi-tempo. L'impressione di 'lasciato a mezzo' prende corpo in queste sensazioni. Come se lo sforzo per 'essere' si fosse interrotto appena agli inizi. Le conclusioni di Kant sulla conoscenza si potrebbero addurre a prova. Fin dove arriva la conoscenza arriva il 'mondo' (la totalità dei fenomeni), ma Kant stesso ci mostra, senza volerlo, che ciò è ben poco, e che tutto il resto manca. Anche lui è costretto perciò a fermarsi a metà. I mediocri accordi conoscitivi fra la specie e la natura (ma è destino di questa parola di non rappresentare più quasi niente) non hanno quasi nulla a che vedere con l'uomo nella sua complessità. La natura, con cui si era realizzato persino un accordo sentimentale, rientra nel mondo scomparendo in esso. Mentre col mondo, nel suo senso di 'tutto', non è possibile alcun accordo.

(Quando Husserl dice che la verità è l'accordo, gli sembra di dire tutto quello che c'è da dire. Ma anche l'accordo tra due proposizioni

richiede un accordo con tutte le altre, come ricordò Hegel, e quindi col 'tutto'. Il 'tutto', però, è il 'contro'.

Secondo i più frequentati tópoi, un discorso sul peggiore dei mondi equivale a un discorso sull'inferno. L'immagine della sofferenza infernale trae dal mondo il suo paradigma e glielo restituisce tale e quale. I due si tengono abbracciati. «"Soffrite molto?" chiese il vivo. Per ditta risposta il morto stese la mano e lasciò cadere una goccia di sudore su un candelabro di bronzo. Il candelabro si fuse in meno di un istante, come la cera in una fornace ardente» (Ruysbroeck). Il sudore della sofferenza infernale distillerebbe goccia a goccia quella mondina, assaporandola. Ogni immagine che ci riporta alla 'valle di lacrime' sembra suscitare un osceno desiderio. Un 'com'è bello soffrire'. Si prova perfino nostalgia di quel dolore che affligge l'animo e nel quale ci si avvolge come nelle fin lenzuola di una magica riflessione. Ma la nozione 'rappresentativa' di mondo non riuscì nemmeno a salvare il dolore per il quale fu evocata. Alla fine anch'esso sarebbe diventato rappresentazione.

Schopenhauer assume questa posizione cavalcando a briglia sciolta l'avvento del 'soggetto' quale soggetto vivente. Come se la vita potesse dire qualcosa su quel mondo che la oltrepassa da tutti i lati. Sì, questa specie soffre e frigge nel suo olio. Ma ciò non ha alcun significato generale.

Secondo Hegel in questo mondo è consentito soltanto tirare a campare, cosa che nelle Grundlinien der Philosophie des Rechts egli teorizza con rara solennità. 'Sopravvivere' è l'unione dell'elemento giuridico e morale nell'etica - l'individuo come marito e impiegato - o il semplice sussistere, come indigenza della vita in se stessa (mera vitalità, Lebendigkeit, non già Leben). Hegel è il triste filosofo della sopravvivenza, prima che spuntino gli spaventosi Lebensphilosophen. La fisiognomica dello spirito che egli tratteggia esempla il pessimum meglio di quanto non faccia il pessimismo stesso. La descrizione hegeliana dell'eticità comprende la 'cattiveria' del mondo nei confronti di tutto quello che si elevò a soggetto. Hegel non mancò di notarlo. E fece del diritto il momento demoniaco compiuto. Il momento, anzi, in cui il demoniaco appare per

poi subito scomparire nell'assunzione della cattiveria da parte di un Soggetto equiparato allo Spirito. La dinamica attraverso la quale il 'delinquente' ottiene ragione è il paradigma di ciò attraverso cui ottiene ragione il mondo. Sempre nelle Grundlinien der Philosophie des Rechts Hegel esamina il modo in cui l'elemento distruttivo, in forza della sua oggettività, acquista l'apparenza del positivo. Ma con l'affermazione della sua natura umana il diritto esclude che le leggi possano giudicare altro che esseri umani. Nel suo mandato a giudicare non entrerà mai il mondo stesso. Il mondo però appare ugualmente come il peggiore dei mondi, come se il tema dovesse piuttosto essere riportato indietro, alle sue origini, e lo stesso kósmos noetós dovesse essere chiamato in causa. La metafisica della volontà cieca è metafisica senza occhi.

'Mondo' è l'unico termine che abbia a che fare con la metafisica, che abbia la stessa visibilità di quello 'politico' di Stato. (Allo stesso modo «l'uccisione del tiranno» è come il monogramma di ciò che Baudelaire chiamerà «colpire il mondo al cuore» e Schopenhauer «redenzione dal mondo»). Nelle Grundlinien, come in una aequivocatio in re, Hegel parla del-

lo Stato come se parlasse del mondo: «La sua essenza sostanziale non è la protezione e la sicurezza della vita e proprietà degli individui come singoli in modo così incondizionato, anzi esso è l'entità superiore che pretende anche questa vita e proprietà ed esige il sacrificio delle medesime». Schopenhauer fa apparire il mondo (che Kant aveva tenuto nascosto) per poi rinnegarlo à la chrétienne. Quando Lutero ripete «die Welt ist die Welt» vuole dire alla spiccia che il mondo se ne sbatte, e che così dobbiamo fare anche noi.

E dunque come se questo tema non fosse vissuto abbastanza per poter dare tutto ciò per cui era stato evocato. O come se l'epoca fosse ancora troppo immatura per questo genere di pensieri. Già il temerario e dopotutto ingenuo dire di Nietzsche - l'umanità deve operare per generare grandi uomini - deve essere sostituito dal più responsabile: l'umanità (o il singolo) deve operare per generare grandi temi. Il tributo della verità dev'essere versato. Così anche l'epigono vuole deporre il suo. (Ma soprattutto egli pensa all'onore della specie: perseguire la verità sino al suo 'contro'). Se ai grandi uomini, per usare ancora questa lepidezza, spetta

scoprire la verità, all'epigono tocca scoprire semplicemente il 'contro'. (Sì, a noi è riservato il contro, conferma l'epigono. Cioè la verità).

Il pessimismo non ha più i tradizionali puntelli, né può giovargli il dolore, la cui scomparsa lascia allibiti ma non dolenti. Metafisicamente parlando il dolore non dice niente, ripete l'epigono. Scomparso il dolore, tutto rimane come prima. O per meglio dire si subisce senza che la teoria abbia obblighi. Chi volesse riprendere questo tema, come modesto discepolo dell'idea o come epigono, deve aprire le orecchie a ben altro. Dall'imago mundi proviene il pessimum, si è detto. Come se ci fosse stato guinzagliato contro. Qualcosa d'altro incombe su chi ha sensibilità e conoscenza adeguata per esso. Il pessimum come una qualità intrinseca che viene da lontano ma che ci mostra come la sua origine sia vicinissima. Si individua qualcosa di sinistro come quid supremo. La sua eterogeneità riguardo al Nome indica però che esso è troppo vicino anche per potere essere nominato.

Ma se non attraverso il dolore, attraverso che cosa il nostro epigono tenterà il colpo? E anzi-tutto si può immaginare un pessimismo senza

sofferenza? Un pessimismo che non riguardi la vita? Solamente un pessimismo della verità?

La mia filosofia non parla mai del paese dei sogni, ma di questo mondo» scrive Schopenhauer. È nell'ambito di una lezione che Fichte annunzia ai suoi studenti: «Domani, signori miei, creeremo il mondo». La natura quasi conviviale dell'appuntamento può fare testo. La confidenza che egli mostra di avere con questo concetto annulla l'abissale distanza che aveva frapposto Kant. Quello di 'mondo' diventa un concetto mondano. Lo si può fare e disfare selon le vent. Nella tradizionale onomastica i significati di 'mondo' si sovrappongono. Non si possono ricavare lemmi separati se non per definitionem. Il nome proprio manca all'appello. Anche l'oscillazione tra 'società' e 'mondo' fu poi frutto di questo equivoco. Il borghese chiamò 'mondo' la società per via della propria inquietezza, che il gioco e les femmes faciles non placavano. La classe 'inferiore' ridiede al mondo il nome di società in virtù dei suoi diritti formali a universalizzare i propri guai. Così il mondo trapassa dalle eternee sfere delle sintesi regressive al logicamente nudo delle definizioni terrene. Non c'è mondo vero. Oppure, non c'è

mondo falso che non sia vero anch'esso. Che il mondo sia per Schopenhauer una illusione e un inganno dovuti al principio di ragione è molto kantiano. Sia Kant che Schopenhauer considerano il mondo troppo angusto per le loro metafisiche. (Quanto a Kant, lo diede a capire, tra l'altro, con una facezia: «Per contro voi non direte: l'uomo è troppo lungo per il suo vestito, bensì il vestito è troppo corto per l'uomo»). Com'è noto, alla fin fine Kant scrisse una dottrina dell'illusione. Egli la chiamò, per varie ragioni, *Kritik der reinen Vernunft*. L'uomo si illude, egli pensò, perché ciò fa parte della sua natura. Ogni volta possiamo correggerlo, ma ogni volta ricade. Ma ciò che ci interessa è che contrariamente a Descartes egli affermò che non si tratta di inganno, o che comunque non vi è nessuno che inganna. Sia lode a Kant anche per questo. Kant ha dato, Kant ha tolto, sempre benedetto sia il suo nome. Se dunque volessimo tracciare una teoria dell'inganno in nome dei nostri interessi generali, dovremmo tenere conto del benevolo avvertimento: nessuno ci inganna, eppure siamo ingannati. Qui si affaccia, sebbene in maniera ancora incerta, il 'contro'. Nessuno ci è contro, eppure c'è il contro. Intanto scompare il pessimismo della

sofferenza, colpito da un mal sottile che lo manda a fondo. Oppure, come avviene nella vita, un pessimista mangia l'altro. La dialettica interna il pessimismo lo mette fuori gioco come non adempiente. Per potersi affermare, esso trascina il soggetto sofferente in capo al mondo, che nello stesso tempo scompare in un mare di lamenti. La labilità del presupposto lascia interdetti: il soggetto sofferente divora il mondo ancora più in fretta del suo progenitore, quello puramente gnoseologico. Il vero presupposto è invece che ci sia un mondo, e che non sia rappresentazione. Quel termine, 'pessimismo', fu un appellativo popolare, anzi plebeo, e la sua teoria una dottrina per poveracci. O come fu anche detto: una forma di conforto. In ultimo il 'nulla', come ciò che vi era di 'meglio', costituì solo un ulteriore argomento del tipo 'il cielo' e 'l'al di là'. Il pessimismo legato alla 'sofferenza' non ha dunque più niente da dire. Se al 'meglio' come retaggio eterno della metafisica è stata resa giustizia, non resta che rendere giustizia al 'peggio', quella giustizia già invocata implicitamente da Platone quando raccomanda di estendere la conoscenza anche al peggio (Phaedo, 97 d 4). Nel cambiamento radicale della metafisica ad esso si congiunge l'idea di

verità disinteressata, fin qui usurpata dall'interesse per il 'meglio'. Ma con ciò, intanto, il rapporto esclusivo tra *e alétheia* e *tò agathón* è liquidato. Chi volesse fermare il bene, anche solo per un attimo, chi volesse dirgli: «Ehi fermati, bell'attimo, sei buono», lo vedrebbe sfiorirgli in mano. Vero non è che il 'peggio'.

Mentre dunque la filosofia imbarbarita decreta il suo esclusivo interesse per la verità interessata, il pessimismo che persegue la verità sino al contro è emancipatorio. Solo questo pessimismo libera le coscienze.

La verità condivide con la bellezza il disinteresse. Si può dire che la verità, come oggetto di contemplazione disinteressata, possiede la principale delle qualità estetiche. La stessa dottrina del piacere, come frutto del soggettivismo formale dell'estetica kantiana, legittima - sempre formalmente - anche il 'dispiacere', e pure il sentimento di ostilità contro il mondo, ad esempio, svolge il suo ruolo 'disinteressatamente'. Lo stesso vale per il sentimento di minaccia che proverrebbe dal mondo medesimo. Lo stato minaccioso del mondo è ciò che l'estetica recepisce nobilmente come sublime. L'endiadi potenza-minaccia viene risolta così dai saperi

gregari: solo l'uomo può minacciare l'uomo. L'estetica invece resta in vantaggio. Il sentimento di terrore può essere solo estetico, ma ciò dimostra come l'estetica sia più che estetica. Come essa possa servire da fondamento a quella conoscenza che deve rendere conto di stati quali il sentirsi minacciati da qualcosa. Supponiamo che il minacciato si senta minacciato dal mondo. In che senso il mondo può minacciare? Kant risolve situazioni del genere facendosi forte del concetto di sublime. La minaccia non è disgiungibile dalla resistenza opposta dallo spirito. Lo spirito non ne verrebbe travolto ma la sublimerebbe, elevandosi al di sopra di essa. L'estetizzazione dello smisurato, della travolgente grandezza, realizzata dalla *comprehensio aesthetica* - sarebbe quella la *Zusammenfassung* adeguata - toglie di mezzo l'in sé della minaccia. Ma non più difeso dall'estetica, anche l'oggetto del sublime mostra il 'contro'. Scheler vorrebbe spiegare l'apriorismo kantiano con una tendenza individuale dello stesso Kant, riducendolo a una sua paura: «die Welt draussen», il mondo è lì, fuori di me, esso è il 'caos', das Feindliche, il 'nemico' (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, I, ii). Ma in realtà, questo è

esattamente il lato universale di Kant. Il risultato è che siamo tra un 'caotico' muto e un intelligibile inetto. Ma ogni segno di caos, ovunque esso si dia, deve essere ordinato dalla teoria, con semplicità e chiarezza, in un kósmos : questo è secondo Husserl l'exemplum dell'onestà scientifica e filosofica e il suo eterno mandato. Tutto ciò soggiace però al grande verdetto di Lask: «Das chaotische wird dabei zerstört, aber sein Gehalt ist unzerstörbar » (Zum System der Wissenschaften, in Gesammelte Schriften, III). E assolutamente vero che la teoria deve portare ogni oscurità, fosse quella del mondo stesso, a ordinata chiarezza: «Il caotico con ciò viene distrutto, ma il suo contenuto è indistruttibile».

L'essere delle Idee non è il libero etere, ma proprio ciò per cui ogni individuo è incatenato come una bestia. Nel mondo intelligibile ha sede l'ordine abietto che culmina nella eterna ripetizione. Il sistema delle Idee 'eterne' - chiamiamo 'eternità' la loro ottusa persistenza (e che cosa, se no?) - è un meccanismo, una volgare macina. Le stesse Idee sono cieche e senza testa.

Chi volle giustificare il mondo stesso come fenomeno estetico perpetuò l'enormità kantiana. Ma giustificare il mondo come fenomeno estetico è il senso ultimo della riflessione estetica. La *damnatio memoriae* di ogni *quid metaphysicum* doveva colpire soltanto la sua *reductio ad hominem*, il suo lato analogico. L'anacronismo della metafisica è ciò che le consente di buttare via, non vista, il suo passato così compromesso, prima di finire sul lastrico o di ricominciare. Nella *Kritik der Urteilskraft* la questione se sia possibile giudicare il mondo (nella sua totalità) - e se anche questo sia affidato a una 'facoltà' - viene nascosta e nello stesso tempo fatta intravedere. Al posto del mondo l'estetica offre opere d'arte e paesaggi. Il senso del piacere che non può essere soddisfatto dal mondo stesso viene titillato dal piacere di essi (un tramonto, una natura morta, il Don Giovanni...), che nella foga può essere scambiato per piacere del mondo. Dopo che Kant sancì che non vi è un Tutto se non solo come Idea del tutto, il piacere in questione rimase legato alla rappresentazione. Resta teoreticamente insignificante se sia *Vorstellung* della *Zauberflöte* o rappresentazione del mondo stesso recuperato alla fine come Idea altolocata.

Fino a un certo punto valgono le medesime categorie. Che non si possa ravvisare 'bellezza' nella 'natura', ma solo nello spirito, come volle poi Hegel, prelude alla conseguenza che il mondo, come tutto, non 'piace' affatto: qui avviene il salto dall'estetica a ciò che invece glielo imputa schiettamente, al suo 'oltre'. Là dove l'assenso sensibile (il piacere) diventa metro dell'estetica, la macchina si rimette in moto e schiaccia ogni cosa: ben presto il 'dispiacere' disinteressato si fa vivo. Dalla Kritik der Urteilskraft si potrebbe infatti mutuare il «senza interesse» in generale, e il coraggio di farne uso. Comunque per coloro che si elevano alla spietatezza della conoscenza disinteressata dove c'è un tutto c'è un nemico. Il grido di terrore li accomuna agli antenati tribali, non ai presocratici. A. coloro cui Kant rivelò il sublime, egli allo stesso tempo lo tolse sgarbatamente. La sfortuna passa al mondo non in qualità di stato d'animo, o come giudizio riflettente, ma come determinante stato di esso. Il fatto sfortunato che ci sia un mondo equivale al Faktum. Lo spirito non ne verrà travolto ma lo sublimerà elevandosi su di esso mediante le «idee morali». L'esigenza di maneggiarlo col sussidio delle idee morali è un presupposto che nella Kritik der Ur-

teilkraft appare sempre a proposito del sublime. «Di fatto, senza lo sviluppo delle idee morali, ciò che noi, preparati dalla cultura, chiamiamo sublime, apparirà all'uomo rozzo e incolto [dem rohen Menschen] semplicemente spaventoso» (par. 29). La scomparsa dell'uomo «colto» (in realtà un filisteo senza pari) consente di vedere ciò che l'«incolto» Husserl chiamò «le cose stesse». Il «nemico» ha perso le sue coperture, ora lo si sente tale. Ma il giudizio della Kritik der Urteilskraft non giudica. E da essa non sapremo di più.

Bisognerebbe chiamare ogni giorno il mondo alla resa dei conti. «Che danno ti ha fatto? Chi ha distrutto, oggi, di quelli che tu ami?». «Voi avete trasformato la filosofia in un regolamento di conti», così viene redarguito l'epigono. Ma «Emoi ekdìkēsis». «La vendetta è mia» egli risponde. «Mi assediano una moltitudine di fantasmi, e ognuno di essi grida: "Amleto, vendicami"». «Mi impongo di praticare la giustizia eterna» egli aggiunge. «Io condanno il mondo. Voi i furti». Daremo ascolto al pessimista della verità? E chi è costui? Colui che dubita della verità? No. Egli è colui per cui la verità è matematicamente sicura. Ma essa è il 'contro'. La secca

risposta di Kant, che imputabile è solo la persona e non il mondo, cumula tutti gli errori che egli commette al riguardo. La teoria dell'uomo come persona morale che può giudicare solo i suoi simili viene preservata dal suo fautore da possibili conseguenze nefaste. Dal suo uomo Kant esige seccamente che resti « uomo del dovere » (un Herr Pflichtwicht) e non faccia un passo in più. Come se temesse che questo tipo potesse instaurare un tribunale della specie come ultima istanza. Miserabile e senza forza, la vita non ha nemmeno quella per vivere. Gli esseri viventi sono esseri senza importanza, tanto è vero che muoiono. Il pessimismo non concerne la piccola vita, ma la totalità.

Se la verità è definita il 'contro', è che in ciò viene indicato anzitutto il punto fino al quale essa dev'essere perseguita. (Equivale a dire: « Tu non hai nemmeno sfiorato la verità se non ti ha urtato »). Con questo la verità non è né infinita né finita, come se fosse stato tutto fissato in precedenza. Ma ha il suo punto d'arrivo in ciò che si è chiamato il 'contro'. Il pessimismo deriva dallo stesso concetto di verità, dal fatto che essa è il 'contro'. Se il pessimismo è diventato la coscienza del nostro tempo è per-

ché è connesso al tema stesso della verità. Per la teoria non c'è pratica. La teoria riguarda solo l'onore della specie. L'onore può restituirmi una gamba o un braccio se li ho persi? La risposta è no, Falstaff insegna. Ogni filosofia al servizio della specie sostiene la stessa cosa. «Conoscenza è interesse, non c'è il minimo dubbio » essa dice. Solo il pessimismo libera le coscienze. Mentre la filosofia imbarbarita decreta il suo esclusivo interesse per le verità interessate, solo il pessimismo, ripete l'epigono, è emancipatorio. L'onore della specie è la verità senza interesse. La proibizione di Kant di oziare nel mondo intelligibile è simile alle perplessità formulate dal giovane Socrate di fronte alla domanda di Parmenide: «E allora Socrate ... quelle realtà che sembrano ridicole, come capello, fango, sporcizia, o altro privo di importanza e valore ... bisogna o non bisogna ammettere per ognuna di queste un'Idea?» (Parm., 130 c-d). La risposta di Socrate dovrebbe tradire la sua giovanile inesperienza, ma in realtà rivela il « platonismo» più bolso: «Mi sembra un po' assurdo credere che vi sia una qualche Idea di queste. In verità a volte mi ha turbato il pensiero se questo discorso non fosse applicabile a tutte le realtà. Quando però mi soffermo su questa opinione,

subito me ne allontanano per il timore di perdermi cadendo in un abisso senza fondo di chiacchiere». La replica di Parmenide è che lo spirito della filosofia sarà sceso veramente su di lui quando non proverà più disprezzo per nessuna di queste cose (Parm., 130 c-d). Noi ci chiederemo invano perché l'Idea del Peggio non fu fatta oggetto di discorso, o quanto meno se anche per questa si temesse la caduta in un abisso senza fondo di chiacchiere. Ma ce lo chiederemo, appunto, invano. Comunque sia, troveremo la migliore risposta non in Platone ma in Aristotele: « Il pensiero è di per sé pensiero di ciò che di per sé è meglio, e il pensiero nel senso più pieno è pensiero di ciò che è meglio nel senso più pieno » (Metaph., 1072 b, 1819). L'invito di Platone a conoscere il « peggio » non fu raccolto nemmeno dallo stesso Platone. Divenne un appannaggio di miserabili e rei. Ma costoro non avevano alcun sentore della verità senza interesse (e men che meno del 'contro'), bensì solo delle proprie piaghe.

Come oggetto di contemplazione, si è già detto, la verità possiede una componente estetica. E affine al bello solo in questo: anch'essa è contemplata (o dovrebbe esserlo) senza interesse.

Ciò si può estendere a ogni oggetto della filosofia che si presenti come vero. Nel momento in cui la contemplazione della verità ha luogo, Eros è pronto ad abbracciarla, siccome vuole il Simposio. Ma il desiderio dell'amante della verità trascina la verità nel fuoco della passione più accecante. Egli sa qual è la verità, ma non sa che cos'è. Egli sa qual è la verità ma non sa che è il 'contro'. Ha compreso veramente Kant colui che dice: «Le caratteristiche di questo atteggiamento sono esattamente opposte a quelle dell'amore per il mondo, della fiducia, della dedizione contemplativa e amorevole al mondo stesso», e individua in esso « odio verso il mondo, inimicizia e sfiducia nei suoi confronti» («Welthass, die Weltfeindschaft, das prinzipielle Misstrauen in sie»: Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*). Ma la considerazione delle cose dal punto di vista del neikos non ha altra giustificazione se non quella che proviene dall'idea del Cheiron, dall'idea del Peggio. Alla luce del quale noi conosciamo tutto il resto. L'onore della teoria sta nel respingere qualsiasi vantaggio che la conoscenza le offre. La teoria non concede di divenire «migliori».

Se dovessimo porci il problema dell'utilità e del danno del pessimismo per la vita, non ci sarebbe che una sola risposta da dare: la verità o la vita. Ma in una situazione nella quale abbiano prevalso i motivi di un simile pessimismo qualcosa di sano e di grande può ancora allignare? La dimenticanza, sino all'oblio della verità, può corrispondere ancora a una idea dell'uomo? Oppure il grande grido, diffuso dal panico, memento vivere, tornerà a prevalere sul memento veritatem ?

Colui che è stato educato al pessimismo e ne è divenuto il discepolo, e per giunta, in qualità di epigono, intende trasportarlo nel proprio tempo, vede in esso un tema classico, un tema eterno. Sa bene quello che il pessimismo esige e quello che si esige da esso. Egli è il pessimista della verità, se così si può chiamare costui. Il pessimismo onora la verità: questa la tesi generale. Questo pessimista ha seguito il retto cammino dell'onore. Egli ha onorato la verità. Questo è il pessimismo che vogliamo con tutte le nostre forze, egli dice: percorrere il cammino che percorre ogni uomo che si sia accostato alla verità sino al suo nucleo più crudele, là dove essa non è più con lui. Perché la verità è il tutto contro la parte, il tutto contro di te.

DE COELO

L'esercito delle stelle è un mondo formale, poiché vi è fatta valere soltanto quella determinazione unilaterale. Non dobbiamo affatto equiparare questo sistema al sistema solare, il quale è soltanto il sistema della razionalità reale.

HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, II, Naturphilosophie*

La totalità dell'essere per sé è posta soltanto nella totalità del sistema solare.

HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, II, Naturphilosophie*

Io appartengo al sistema solare. Il resto dell'universo non mi dice niente. Vago senza sapere dove. Gli stimoli visivi mi sopraffanno, come se non potessi più ordinarli... L'elogio cartesiano della vista, nella Dioptrique - il senso più universale, il più nobile... -, non mi sembra più ripetibile. Il cielo è altrettanto confuso che un marciapiedi di Calcutta, la circolazione delle stelle altrettanto bizzarra che quella di rue Pigalle. Hegel descrive il mondo celeste con cruda determinazione. Egli, anzi, gli toglie verosimiglianza razionale. Nessuna intelligenza va vista nel reciproco rapporto tra le stelle, ma solo un effetto della repulsione. Va riconosciuta al sistema solare solo una razionalità reale, cioè una razionalità senza valore, una razionalità da quattro soldi (Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, II, Naturphilosophie, 268, Zusatz). La quiete delle stelle incanta, ma non v'è in esse alcuna dignità: «Questa eruzione di luce è tanto poco degna di

ammirazione quanto un'eruzione cutanea nell'uomo o quanto una schiera di mosche» (ibid.). Dinanzi al De coelo l'immagine ripugnante del cielo, su cui l'alterezza di Hegel punta gli occhi, ci rimanda dalla pretesa opulenza alla miseria di un ammasso di pietre e gas. Il piccolo De coelo di Heidegger («Il cielo è il corso del sole, il moto della luna, lo splendore delle stelle, le stagioni dell'anno, la luce del giorno e il suo crepuscolo», Bremer und Freiburger Vorträge) appartiene di diritto al grande ciclo aristotelico, basato sul rapporto tra cielo e terra. L'uomo che accoglie il cielo abita la terra: «I mortali abitano in quanto accolgono il cielo come cielo » (Heidegger, Bauen, Wohnen, Denken, in Vorträge und Aufsätze). (Kant invece ritiene il rapporto tra cielo e inferno filosoficamente più esatto. E matematicamente sicuro che l'uomo che accoglie il cielo abita nell'inferno). Il cielo non suscitò più altrettanto disprezzo dopo quello di Hegel. Né al suo livello teorico. Nello stesso tempo appare sempre più necessaria una 'dottrina' degli elementi: il mare, la terra, l'aria, il cielo e Dio, quest'ultimo come un ente particolare, ma sempre elementare come il caldo e il freddo. Le stelle che vedo a occhio nudo, invece, la luna che percepisco

quasi con tenerezza, insomma quello che fa parte di questo sistema mi commuove, e ho il senso vivissimo di parteciparvi. Mi sento intimo di una stella più che di qualcuno con cui ho spartito il mio vivere quotidiano. La visione della persona amata è per me meno importante di quello che guardo senza 'interesse'. Insomma la relazione con un mio simile è insignificante e retrograda rispetto alla relazione col sistema solare. (Ho seri dubbi sull'inconscio e su quelli che lo sostengono. Ma questa definizione di Alain mi convince: l'inconscio, dice Alain, è un compendio del meccanico in noi, *Éléments de philosophie*. Non posso sottrarmi all'evidenza che in me vi sia del meccanico che esercita i suoi diritti: le cose mi attraggono più delle persone). Il resto dell'universo mi sembra selvaggio, e ne ho paura. Regredisco from the infinite universe to te closed world: in quest'ultimo è il mio posto. L'universo non ci riguarda, aveva osservato Comte, e aveva parlato, nel *Cours de philosophie positive*, del «terrore oppressivo» che da esso emana. Sento, dicevo, quest'universo desolato, ma il sistema solare mi riscalda, mi riempie di emozioni benevole e forti. Forse ciò che chiamiamo vita non è niente in sé. Ma una emozione che parte da lì ci desta,

e poi svaniamo. Certi esseri l'avvertono e vi reagiscono (è che anch'essi sentono allo stesso modo nostro). Quasi che il sistema solare ci amasse veramente. Mi sento destato allora al vigore più esaltante, ma non ho attese, e non ne voglio. Verso il sistema solare non è mai stato rivolto un cenno, un discorso in prima persona, un tributo di riconoscenza. Roba da calcoli, e questo è stato tutto. (Tuttavia io ammiro un tipo che dice così: «Le soleil vrai consiste tout entier dans la détermination par l'astronomie des ses éléments numériques», Brunschvicg, La relation entre le mathématique et le physique. In analoghi momenti qualcuno vide l'ossigeno al posto del flogisto, e invece della caduta vincolata il pendolo. E Descartes mise al posto di una curva una relazione tra due serie di numeri, e vide le coniche in equazioni di secondo grado. Tutto ciò che è reale è un sillogismo, concludo). Io appartengo al sistema solare. Alla fine di un numero di atti e di deduzioni complesse lo percepisco come se mi stesse davanti per opera della mia intelligenza. («It was exactly as if she had been there by the operation of my intelligence», Henry James, The Sacred Fount). Me ne sento abbracciato e protetto. Non gli devo né mi deve niente. Mi si dice che

appartengo a una 'patria', a una 'tradizione', e che dovrei nutrire affetto per esse. Sento ripetere che «tutto ciò che è essenziale e grande è scaturito unicamente dal fatto che l'uomo aveva una patria ed era radicato in una tradizione». Ma io insisto che bisogna vivere in quello che chiamano 'il proprio paese' come se non vi si vivesse. Solo allora esso si confonde con il cielo e con la terra, con l'aria e con gli altri elementi. Bisogna infine sottolineare l'impossibilità di amare una 'nazione' verso cui effettivamente le nostre viscere un tempo si concessero sino ad assegnare ai suoi reggitori (l'homo politicus!), una volta morti, l'orbis lacteus. (Io invece non tollero di essere 'governato' o di avere gente che mi rappresenti: subisco tutto questo e basta. Pòlis e politela non mi riguardano, così come i loro laudatores). Agli ateniesi che vantavano la nascita dal suolo patrio un altro ateniese rispose che essi dividevano questa gloria con le lumache e con le cavallette. Lo capisco e lo approvo. L'amore per il suolo in cui si nasce è un sentimento in più. Ogni radice è di troppo. L'idea di 'patria', l'idea di nazione (la personne Frante...) sono idee patetiche e casalinghe. Il suolo dell'origine è maledetto come l'ora della nostra nascita, o

indifferente come quello delle lumache. Ma ancora oggi la vita degli uomini è in mano alla 'politica' - la più oscura delle religioni - e ai suoi papi.

Altri ci indirizzano all'amore per il mondo intelligibile. Ma io talvolta penso che esso sia un cimitero dove giacciono non le vive idee di questo mondo 'quaggiù', e che solo quest'ultimo sia 'vivo', per terribile che sia, e là vi siano invece le sue morte spoglie. Il mondo intelligibile è fatto di ombre, penso. Ombre che sopravvivono, 'vive', ma della grama vita che tocca a ciò che viene distrutto. Come se dunque in esso si ammassasse con un ordine precario Lutto ciò che è avvenuto e avviene. Tutto ciò che è e che non è, ma in simulacri, per scorcio, in ombre, come ho già detto, ombre tremolanti come fiammelle, più fatte di buio che di luce. Che vi si dia ogni tanto uno sguardo, mi dico, ma niente di più.

Coloro che chiamiamo 'esseri' occupano una posizione nell'essere. 'Occupano' significa che non vi 'stanno' stabilmente o per qualche diritto. Almeno a prima vista. Perciò stanno nell'essere come se fossero sempre in pericolo, pronti a difendere la loro posizione con ogni mezzo. O comunque come se temessero di es-

serne cacciati. Questi 'esseri' stanno nel mondo. Ma è solo un fatto. Questo mondo è chiuso su di loro. E ciascuno di essi è chiuso su se stesso. Di Dio non possono avere che un concetto. Ma essendo tutto quello che possono averne, è tutto. (Il metodo della costruzione per concetti sembrerebbe indicare che la ragione li possiede, e non che essi possiedono la ragione). Quanto ai modi finiti: gli individui, i corpi, gli astri, gli animali, gli alberi eccetera sono dati nel concetto, simultaneamente al concetto di Dio. La qual cosa equivale a dire che il mondo è dato simultaneamente a Dio e nello stesso tempo che essi si deducono reciprocamente l'uno dall'altro. A questo modo si devono pensare Dio e il 'finito', e non c'è altro. Un'altra cosa è come essi sono. Gli esseri in questione sono posizionati nell'essere, e questa posizione è esattamente il loro essere. L'essere posizionati nell'essere - o l'esserne 'parte' - ci riporta alla 'forma' di questi esseri. Proviene dalla loro posizione ontologica, e non dalla loro conoscenza, che Dio dovrebbe avere fatto tutte le cose per loro e a loro misura (il che viene reputato frutto della loro immaginazione) , quando invece sono loro avverse. La conoscenza tenta di far sparire il loro 'essere' e di installarsi al suo posto. Ma è la conoscenza

che alla fine risulta meramente e vanamente immaginaria. L'antropomorfismo, ad esempio, non può essere cancellato che a parole. Ne consegue che la finalità non può essere eliminata dal sistema della necessità (come vorrebbe Spinoza) ma solo da un'altra 'finalità' (anzi, da una 'controfinalità') che scopre che le cose non sono fatte per quegli esseri, ma che anzi sono loro avverse e contrarie. E inoltre che anche il mondo è avverso, e Dio pure, chiunque o qualunque cosa sia. Quanto stiamo dicendo essi non lo 'conoscono' ma lo trovano nel loro essere. A loro basta 'essere', per trovarlo. 11 nome 'ente', preferibile a quello di 'essere' (nel senso finito), non lascia se non un minimo resto per 'l'essere' (nel senso infinito). 'Essere', sì, ma in quel senso che Suárez avrebbe definito *deminutum*. Quanto all'insieme degli 'enti', è un mucchio, un coacervo di enti, non 'essere', nemmeno nel senso di Suárez. Per quanto riguarda il concetto di Dio, colpisce l'obiezione di un metafisico a Spinoza. Da un lato Spinoza sosterebbe l'essenza indeterminata dell'essere, dall'altro la determinerebbe con un numero infinito di attributi. Ma, nota Eduard von Hartmann, poiché le determinazioni sono limitazioni, l'essere infinito è tanto più limitato

quanto più il loro numero si accresce (Geschichte der Metaphysik, I). Dio, in quanto essere infinitamente determinato, è dunque l'essere infinitamente limitato, ogni determinazione essendo appunto una limitazione. Poiché noi abbiamo a che fare con il 'concetto' di Dio (e non si vede con che altro potremmo avere a che fare), ogni ente nel proprio essere ha il concetto di un ente infinitamente limitato e quindi avverso, e di nessun altro.

Va detto ora che tutto ciò che si è chiamato 'conoscenza' (almeno da Kant in poi) va eliminato. E varrebbe meglio parlare della conoscenza come della parte più superficiale di questi esseri.

«Io sono il centro del mondo» dice dunque ognuno di essi. Ma lo dicono non con il logos, ma con la 'forma' che toccò loro in sorte. Uno spinozismo volgare vorrebbe che ciò fosse solo un grado di conoscenza inattendibile e immaginaria. Mentre invece è la loro posizione nel mondo, o, come si può dire, ciò che sono lo sono ontologicamente, mentre la conoscenza, misurando solo la superficie delle cose, li deruba della loro posizione ontologica, o di ciò che sono nel loro essere.

Mentre dunque questi esseri sono ognuno il centro del mondo, è invece per la conoscenza - di cui nessuno in realtà è portatore, e che si regge (o pretende di reggersi) solamente su se stessa - che non c'è nessun centro. Gettati in questo abisso senza fondo, a un certo momento della loro frenetica discesa gli esseri si impuntano. Disperatamente. Tutto allora deve rispondere ad essi della propria esistenza. In qualità di esseri essi sono il centro del mondo. Come esseri conoscenti, no. La conoscenza è la parte più superficiale di questi esseri. Anzi, ciò che fa loro perdere per sempre la partita.

Mi fido più dei capricci della natura, voglio dire dei suoi terremoti o dei suoi uragani, che di quelli di un tiranno. So che dopo posso sdraiarmi al sole e riempirmi con voluttà del suo tepore, o anche immaginarmi una carezza, mentre il tiranno vuole la mia pelle. Insomma, questo sistema in cui vivo (intendo il sistema solare) mi riposa e mi aiuta, e la sua cura (un bel mattino che sorge lo considero tale) mi protegge più del riguardo che potrebbe avere per me un Dio tale e quale. Padre e madre, ci fa nascere e ci accudisce, indifferente a noi come a un ciottolo o a un meteorite. (Secondo la definizione di

Descartes nel *Traiti des passions de l'âme*, il mépris nasce dall'impressione di inferiorità provocata dall'oggetto contemplato. Ora capisco meglio il mio disprezzo per Dio. Considerando questo Ente come essere morale, ne aborrisco la natura. Mentre sono spinto ad 'amare' il sistema solare per la sua indifferenza) . La morte che ci colpisce non rivela la rabbia di nessuno, nessuno ci vuole morti. Mi sono reso conto che volere il bene di qualcuno è volere che egli non muoia. Non vedo altra definizione del bene. Se voglio il bene di qualcuno, voglio che i suoi occhi si aprano su un eterno mattino. Devo fare in modo che ciascuno dei miei atti diminuisca la sua mortalità. Volere il suo bene è proiettarlo nell'infinità dei tempi. Io gli do la vita eterna (nell'intenzione, intendo). Ma ahimè, quel che chiamate Dio gliela toglie. (In teologia la morte deriva da Dio, come sostiene Agostino, non dalla natura). Luce e calore, indifferenti a tutto, illuminano e riscaldano senza che nessuno lo voglia, ma semplicemente perché sono là. (Non vedo meglio espressa questa indifferenza di quanto lo è in queste parole: « Nous pouvons compter ces étoiles, nous qui ne pouvons croire que nous existions à leur regard », « Possiamo contare queste stelle, noi che non possiamo

credere di esistere ai loro occhi», Valéry, *Variation sur une «Pensée»*, in *Variété*).

«E evidente che nell'apparire del sole, nel senso di rilucere, raggiare, sperimentiamo l'irradiazione come calore. Il sole splende, vale a dire esso si mostra e riscalda» (Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*). Accosto all'idea di calore si porrebbe dunque l'idea dell'essere. Sembrerebbe questa la maniera in cui i greci l'intendevano. In ogni caso così l'intende Heidegger. Questo confusionario è riuscito a indirizzare a un'idea termica dell'essere. Non solamente ottica. Essere come calore. Per me questo è l'«essere», o quanto meno mi convince che possa esserlo. L'essere è tutto qui. Se gli devo dare un senso (ma me lo proibiscono), è il sistema solare. Torno a dire, la comunità del sole, delle stelle e del cielo - ognuno di questi enti è *àpsuchon* (Platone, *Leges*, X, 889 b), cioè privo di vita - mi quieto proprio per questo. Noi guardiamo a essa non già con sospiri e voglie, ma mirando alla sua indifferenza. Di una vita che questi enti avessero diffiderei, giacché la mutevolezza - o, come la chiamano, la libertà - sarebbe il suo contrassegno. E questo mi esporrebbe ai colpi insensati di qualcosa di vivo, e quindi di torbido e confuso. Così invece non

ne afferro altro che la limpidezza. Al di là di ogni vita, o al di qua, gradisco la magnificenza di tutto ciò, e non me ne turbo. Poiché le cose hanno una prevalenza sull'"uomo", bisogna intendere l'uomo a partire dalle cose. (Il genere umano è miseramente fallito). Nessuna vita v'è dunque in questo sistema. A questo ente senza vita mi abbandono senza alcuna diffidenza né fiducia. In perfetto equilibrio. Questa quiete impassibile - non, ripeto, la quiete equivoca e in agguato di ciò che è 'vivo' - soddisfa i miei più arditi desideri. (Immagina una pietra, mi dico. Immota, preda dei venti, del tempo, di mille bufere, essa è come un dio. Nulla la intacca nella sua essenza. Non ti pare che questo sia già un segno della sua superiorità? Perché un Dio, là dove basta un ciottolo?). Sotto il comune sguardo sfilano le stesse cose, il giorno, la notte, il cielo e il sole o la pioggia... Guardarle è già riempirsene lo spirito, sentirne i profumi, e tutto questo mi appaga. Sì, io appartengo al sistema solare, esso non mi tiene in nessun conto, ma questo mi conforta più di un Dio che vigili su di me. Più del fatto che io, peggio ancora, esista per lui. Il sistema solare è puro. (Quella di Dio, invece, è una nozione impura. L'idea di Dio, unita all'idea di Potenza, esige la

riverenza dello spirito e che io mi metta in ginocchio. L'idea di grandezza che risulta invece dal sistema solare non richiede nulla di tutto questo. Io posso contemplare questa smisurata esistenza senza turbamenti. Ogni venerazione è superflua). Non lo si scambi con la 'natura', terribilmente piena di germi vitali (a quel che ne dicono). Mai che mai mi diletterebbero fiorellini, animali sculettanti e simili. Devo dire che ho una antipatia di specie per il genere 'uomo'. Come se io fossi qualche altra cosa, rappresentassi qualche altra specie. Ma quale? Spesso mi avviene di cercare la specie alla quale vorrei appartenere. Che essere vorrei essere? Un minerale, una roccia, un asbesto? (Io ho un nome per coloro che sino a oggi sono stati chiamati 'uomini': iene, sciacalli li chiamerei, e certuni chiamati sino a oggi 'animali', e soprattutto certi alberi, li chiamerei 'esseri umani'. Almeno in quei momenti in cui il concetto di uomo mi sedurrebbe ancora). Invidio le piante, viaggiatrici immobili, che, ferme sul loro suolo, esplorano tuttavia il cosmo. (Sfoglio pigramente la Philosophie der Erlösung di Mainländer. Mi imbatto in questa affermazione: «Die Pflanze ist Wille zum Tode» (I, 11). «La pianta è volontà di morte»: mi sembra un'affermazione disordinata.

Questo giovane intelletto pasticcia) . « Essenza che vive demonicamente a colloquio con le stelle e le tempeste » dice Klages. Mi convince. Come sono convinto dell'essenza vegetale della vita giusta. L'idea di Bene è una idea vegetale, affermo con passione. Percorro solo distanze che posso annullare con un gesto della mente. Le altre mi sembrano offensive. Io non credo di essere cosa da psicologia. Mobilitatevi, scienze perfette. Non ci vuole meno della matematica per esseri come me.

Io pratico la nozione di Parte. Gli altri quella di Tutto. Quello che ho chiamato il De coelo di Heidegger comporta i seguenti passaggi. L'uomo sta sopra la terra e sotto il cielo. Il cielo è il cammino arcuato del sole. Solo l'uomo che accoglie il cielo abita la terra. Qui si è lontani dall'esperienza del cielo. Dopo l'elevazione a concetto di Hegel - pietre e gas -, Heidegger fa solo del sentimento.

Memore della fictio che portò il metodo cartesiano ai suoi successi, mi sono esercitato anch'io in un metodo di conoscenza che potesse estraniarmi talmente dall'essere che io sono da assicurarmi i vantaggi che eventualmente ne derivassero. Desideroso, in ogni caso, di un

diverso punto di vista rispetto a quello che mi toccò. Una sana immaginazione mi aiuta. Non considero la 'vita' un fenomeno unitario. Ma esistono tante vite quante sono le vite. Per cui parlare della 'vita' (nel senso in cui ne parlano) mi sembra del tutto inesatto. Esistono tante vite, ma nessuna 'vita'. L'esercizio più notevole che hanno fatto i filosofi al riguardo concerne (dovrei dire, concerneva) quell'Ente che andava per i più sotto il nome di Dio. Penetrare nella 'vita' di Dio, che era l'essere altro per eccellenza, costituiva il punto più estremo della conoscenza. Ma qui Dio o un insetto si equivalgono. L'Insetto, come Dio, è 'Altro' per sempre.

Noi isoleremmo il sistema solare dal resto dell'universo perché la natura ce lo intima. Questa risposta di Bergson è vaga, e non ci tocca. Tuttavia egli è perentorio nell'escludere la nozione di totalità, che pare anzi dileggiare: «Come esseri viventi, noi dipendiamo dal pianeta in cui siamo e dal sole che l'alimenta, ma da nient'altro» (*L'évolution créatrice*, cap. iii). Una indicazione dello stesso tenore ma più decisiva la trovo in Hegel: «La totalità dell'essere per sé è posta soltanto nella totalità del sistema solare» (*Enzyklopädie der philosophischen*

Wissenschaften, II, Naturphilosophie, 271, Zusatz). Essere per sé - qui mi si dice - è essere nel sistema solare. Cosa che condivido pienamente. (Con ciò potrei anche rispondere adeguatamente a quel filosofo per cui Dasein è In-der-Welt-sein). Per chi pratica la nozione di Parte, il Tutto è il nemico. Da Spinoza a Hegel noi sappiamo che «la verità è il tutto», ma questa loro convinzione io la completo così: «La verità è il tutto contro la parte».

Io non voglio unirmi a questo indistinto, affogando in esso come in un mare. Io amo la mia distinzione. Qui non c'è vita, ripeto. Ma proprio questo mi attira. In che modo potrei unirmi (per usare ancora questa immagine) con una pietra? (Tuttavia è certo un uscire da sé quel che avviene, in qualche modo uno slancio). La prima risposta è che io vivo tra idee. L'aver parlato di 'emozione' può condurre a un equivoco che subito chiarisco. Ciò che chiamano 'sentimento di appartenenza' mi è dato dall'idea del sistema solare, e non dalle 'pietre' di cui è composto. Ho detto, e ripeto, la differenza che vi è tra l'idea di Dio e l'idea di sistema solare: l'idea di Dio contiene l'idea di Vita, l'altra neppure una traccia. La passione per l'inanimato è infine ciò che svela a me stesso la mia passione per il

sistema solare. Ciò che vi è in essa è l'idea dell'inanimato, non l'idea del nulla («"I see nobody on the road" said Alice. "I only wish I had such eyes" the King remarked in a fretful tone. "To be able to see Nobody! And at that distance, too! Why, it's as much as I can do to see real people, by this light!"», Lewis Carroll, *Through the Looking Glass*, cap. VII). La comunione con il sistema solare non condivide la propria vita con un'altra, ma è comunione con una cosa. L'idea dell'inanimato è il mio quietivo. Il sistema solare non è una natura. La comunità con esso o l'idea di appartenervi è un giudizio riflettente (insomma, è una idea estetica). (Questo passo di un vecchio teologo me ne convince definitivamente: «*Ignem namque eo ipso patitur, quo videt*», «L'anima sente il fuoco per il fatto stesso che lo vede», Gregorio Magno, *Dialogi*, IV, 29, 417).

Nella presunta infinità di un universo pauroso e selvaggio, il sistema solare delimita un'isola felice. E mi attraggono anche le sue leggi, e le provvisorie regolarità che scandiscono i suoi moti. Anche la sua eternità è provvisoria. E pure questo mi ispira. (Nel suo maestoso silenzio, che io non invoco né desidero, percepisco invece, o lo immagino, il rumore che accompagna quei

moti, e che altri chiamano, sembra, 'musica'. Ne trovo le ragioni in Aristotele, e mi bastano. « E ciò che si muove in ciò che non si muove a produrre un rumore; invero ciò che si trova in un corpo in movimento, è in continuità con esso e non urta nulla non può produrre alcun rumore», De coelo, B, 291 a, 16-18). E mi invento che il sistema solare non sia in continuità con altri movimenti, e che perciò esso stesso sia in qualche modo anche ciò che è Immobile. (Il movimento si costruisce mediante le stasi. Mi piace immaginarlo così. Che ci trova Bergson di riprovevole? Io sono un immobilista. Occorre anzitutto che le cose si fermino per conoscerle. Prima ferma il Sole, Giosuè, e poi ne parliamo). All'esterno dunque regnano il buio e il terrore, mentre quest'isola di luce si mescola alla nostra vita. La sua indifferenza mi colma l'animo. Sento che nessuno mi ha di mira, non mi aspetto complimenti né minacce, e con la stessa nobiltà di un insetto faccio il mio corso. Che io segua un cammino già tracciato o lo percorra per la prima volta, mi attengo sempre ai segni che quest'isola beata mi indica nella più perfetta ignoranza di me, e mi tengo stretto a questo sistema solare come un fanciullo. Che mi importa se domani non trovo più quella o quell'altra opinione, e

muta, a quel che sembra, l'intera fisionomia delle cose che interessano la specie di cui malvolentieri faccio parte. (Questo pugno di esseri traggono tutto ciò che sanno dalla loro posizione nell'essere. Non hanno né porte né finestre. Niente vi entra, niente ne esce. Murati nel loro essere, fanno disperatamente la loro parte). Se alzo il capo vedo l'immutabile sole, e celeste o cupo che sia il cielo, la sua presenza è lì. Le verità mi rotolano sotto gli occhi come teste mozzate, ma Cassiopea e il Gran Carro sono sempre al loro posto... Questo mi assicura che nessuna vita vivente ha dato mano a tutto quanto, nessuno lo ha fatto per nessuno. E in questo ritrovo la mia energia esaltata e un altro senso dei miei rapporti. Perché questi dovrebbero avvenire necessariamente con esseri umani? Che io possa avere un rapporto con gli elementi, che l'espormi all'aria possa darmi più dei versi di qualche poeta o di una relazione con qualche simile, di ciò sono convinto. Io appartengo al sistema solare, dunque. L'universo è muto, e la coscienza pure. E quanto alla società, essa è di impaccio. (Guardati dalla pòlis, mi dico. Essa si frappone fra te e la conoscenza retta). Trovo in me invece un sentimento per la Terra, un caldo sentimento di

appartenenza e di cura per essa. (Lo trovo espresso con dignità romana nel *Somnium Scipionis*, VI, 15: «Homines enim sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum quem in hoc tempio medium vides, quae terra dicitur»). Medito su queste parole di Husserl: «Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht» (*Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*). «La terra sta ferma», dunque. Forse è per questo? Quanto alla 'vita', mi rendo conto che ve ne sono diversi sistemi, da Goethe all'*Escherichia coli*. Ma che se volessi davvero contemplare la sua essenza mi soffermerei sicuramente non su Goethe, ma su un qualunque batterio.

All'interno del sistema solare noi viviamo e siamo. Qui sono le nostre radici e l'appartenenza cercata. Si libera in noi una disposizione affettiva verso di esso e, per così dire, il senso di una 'patria', smarriti come siamo in un cosmo selvaggio. Con l'irruzione del 'cosmo' nella sua sfera vitale, l'individuo ridiventa primitivo. L'osservazione che non ci sono più primitivi è preparatoria affinché la condizione di primitivo trovi di nuovo un ruolo. Il nuovo selvaggio, così come quello che fu, non ha mezzi adeguati. La

storia, con cui ci si proteggeva dai colpi della natura, si è ristretta di colpo. La condizione di 'primitivi', circoscritta dal progresso occidentale a poche unità, copre invece tutta la specie. Mentre la 'cultura' promuove a uomini i 'primitivi', l'irruzione del cosmo declassa a primitivi tutti quanti... Sì, qui ritroviamo la 'cara patria'. Nel grandioso incipit della seconda parte della sua «opera principale» Schopenhauer fa intravedere il sistema solare come il vero 'mondo' - «dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt» -, su cui un'ammuffita crosta ha prodotto esseri viventi e conoscenti («auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat»). Ma tutto ciò, come dice subito l'avvertenza, è da liquidare in quanto empirico, perché l'esistenza del sistema solare, «per quanto immenso e grandioso possa essere, pure dipende da un unico sottilissimo filo: e questo è la temporanea coscienza, nella quale esso esiste» («und dieses ist das jedesmalige Bewusstseyn, in welchem sie dasteht»). Ciò nonostante, con un ennesimo tiro giocato alla gnoseologia di stretta osservanza, Schopenhauer dà spazio a quel sistema solare il cui nome fu proibito pronunciare, e fa balenare la grama verità: un misero sistema solare è

infine il vero oggetto della giusta riflessione. (Insomma, è questo «l'essere » !). La sua miseria è indubbia, e anche i suoi limiti, e tutto ciò dà esca alla nostra disperazione. Ma ne riceviamo calore e luce, e, in qualche modo, l'impressione di una benevolenza. (La quale, s'intende, non viene da nessuno). Quel che esso può, ci dà. In questa immagine è compresa la sua stessa 'morte'. (Ma il termine 'morte' ha origini teologiche, e tutt'al più vale per esseri come me. E coniato sulla pelle dell'individuo e dei suoi striminziti confini. Per conto mio, per ogni individuo considero valido lo stesso termine che si adopera per tutto il resto: quel (ale fu distrutto il giorno 20 alle ore 2.00. Come fu distrutta Ninive o una galassia). Una immensa tristezza per quello che sarà ci afferra. Si morirà del tutto quando morirà il sistema solare, e anche i morti morranno nuovamente. (Sì, il processo cosmico è un élan, però mortale. Questo Bergson, dopotutto un selvaggio al servizio della civiltà, non pronuncia nemmeno una volta il termine morte. La sua è una filosofia superstiziosa). Ma il sistema solare ci ha portato, ci ha fatto da padre e da madre. Il sentimento di appartenenza a questo sistema ci ritaglia uno spazio nel vagare cosmico. Ecco la

communitas che io prediligo: il sole, le stelle e qualche essere umano. Il desiderio di comunità non trova più soddisfazione fra simili. Nell'epoca della disunione, primario è dividersi dagli altri. (Come potrebbero appagarmi gli altri? Io appartengo a una specie di cui alcuni esemplari arrivarono a desiderare soltanto Dio...). Ripristino allora il mondo chiuso, e ripudio come barbaro il mondo infinito. Mi chiudo, insomma, entro i confini del mio idolo. Qui sono le radici, questa è la nostra 'cara patria', cercata invano nella fallacia e nelle lusinghe. Ma nel sentimento di contemporaneità a quel momento in cui il Fiat si disgrega - «It's all in pieces» - ripongo il mio compiacimento. Il sentimento del Numero succede a quello dell'Idea.

Il sentimento di essere nel sistema solare mi inorgoglisce. La superstizione filosofica mi ricollega al mondo, o, al più, a Dio. Dovrei appagarmi con colline e declivi, con prati e papaveri! Oppure con la ripugnante idea di un Dio come Persona! (Io tratto di Dio come di un verme o di un fattaccio. Non perdo la mia freddezza). Voglio perciò analizzare questo sentimento tenendo conto che c'è almeno uno che lo prova. (Descartes insegna a rispondere così a quelli che

non vogliono tenere conto delle nostre evidenze e meditarle con noi: «... trovo giusto che di coloro che non abbiano voluto meditare con me, rimanendo fermi alle proprie opinioni preconcepite, io rifiuti del tutto i giudizi, disprezzandoli come di nessun valore», *Meditationes de prima philosophia*). Tornando a me, che cosa 'sento', dunque? Che cosa mi lega così appassionatamente a un ente senza vita? Ritrovo all'inizio alcune qualità che si attribuiscono a qualcosa di divino senza che nessuno dei due - né io né questo concetto - perda le proprie caratteristiche. La sua grandezza, ad esempio. Questo ente non è né infinito né smisurato. La sua grandezza è come la mia, semplicemente più grande. (In *The Foundations of Mathematics* Ramsey fa questa affermazione: in primo piano stanno gli esseri umani, e quanto alle stelle, sono grandi come monetine. Almeno dai tempi di Kant sappiamo queste storie, ma in Kant era la 'pratica' a ingoiare ogni 'grandezza', e ciò che era 'piccolo' la vinceva in nome di questa. Ora dovrebbe avvenire in nome della matematica, della stessa scienza della grandezza. Non possumus). Per un 'uomo' non abituato a piegare il suo spirito, la grandezza di questo ente è, per dir così, pari alla

sua. E il tempo è costituito di ore come il suo, se anche lui è un ente. (C'è senza dubbio un errore nel modo in cui consideriamo la nostra vita e i nostri anni. Talora ho la sensazione di avere migliaia di 'anni', e non quelli che ho. Mentre sfoglio il Milton di William Blake mi imbatto in questo passo: « Every Time less than a pulsation of the artery / Is equal in its period and value to Six Thousand Years » (« Ogni spazio di tempo inferiore a una pulsazione d'arteria / è uguale in periodo e valore a seimila anni»). In ogni caso tra il tempo del sistema solare e il mio vi è solo una differenza di grandezza, non di qualità. Se dunque mi paragono a questo ente, è perché abbiamo in comune il tempo, come ho detto. Per quanto grande sia l'uno e minimo l'altro, si possono esprimere entrambi in giorni e notti. Non importa che io 'muoia' prima ed esso dopo, importa che siamo fatti entrambi di 'ore'. E dunque come paragonare chi muore in giovane età a chi muore vecchissimo. Posso perciò definire il sistema solare un essere mortale, come me. Ho la stessa natura di una mosca o di un verme ma anche di questo sistema. In nessuna parte del Treatise on Electricity and Magnetism di Maxwell sembra esservi traccia di una filosofia. Là dove c'è, essa si nasconde. Tuttavia il colpo

più grosso che si possa infliggere al platonismo è la misurazione della luce: è come se lo stesso 'essere' ne uscisse misurato. (Che l'essere sia luce, Heidegger lo dà per certo. Vedi *Aus der Erfahrung des Denkens*). Con ciò Maxwell, coronando la sua aspirazione alla misura, lo affossa. Se l'essere è luce, è numero. Come se fossi sdraiato al sole, riscaldo la mia vita. « It suddenly gets cold. The sun seems to give less heat » dice Lily Briscoe (« A un tratto è venuto freddo. Il sole sembra dare meno calore»), Ahimè, anche il sistema solare ha le sue intermittenze.

Dal colore del cielo, dal chiarore o dal buio, ricavo non solo umori ma un piccolo ethos. Poiché privilegio la quantità sulla qualità, prediligo i Numeri alle Idee. Mi danno l'ordine di grandezza a cui appartengo e mi assegnano il posto. Non ho bisogno dello spirito. La mia coscienza tace. Ma ciò che vedo mi dà, senza che esso lo sappia, la regola per la mia giornata. Immagino questo Cielo immobile che mi muove con la sua indifferenza che invidio. Ma non è niente di nobile, solo un ammasso di pietre e gas. La sostanza di ciò che ammiro è fatta di Numeri. Dio, di idee morali e di carne. Ho fatto

la mia scelta. Il cielo stellato sopra di me, e
nient' altro.

DIALOGO SUL COMUNISMO

(In una antica stanza, dalle cui pareti strapiombano vecchi libri, M.S. e un amico parlano di comunismo).

M.S. Stare insieme e filosofare insieme per un breve momento! Oltre non credo possano andare le ambizioni di un fugace ragionamento. Sempre più gli effetti del filosofare si vanificano e ogni dialogo è un dialogo infelice. Tuttavia parliamo.

L'AMICO Io non mi attardo sulla ricerca della verità (come se essa si 'cercasse!'), ma sulla verità che mi possiede... La verità esalerebbe da una specie di foro interiore e non darebbe alcun fastidio al beneficiato... Io invece voglio unire carne e idee, lo voglio anche da un rapido abbraccio. Il problema dell'incarnazione mi ricorda come ciò che si fece carne fu Logos. Questo esigo anche dalla donna con cui vado: non i suoi soli umidori, ma che mi parli del problema della verità.

M.S. Dall'interiorità non escono che vapori mefitici. Sappiamo entrambi che Agostino aveva torto. (Del resto lui stesso aveva affermato che non avrebbe creduto al corpus scritturale, se la Chiesa non glielo avesse imposto). La verità è fuori di noi. Attorno a una idea siffatta si realizza la nozione di 'mondo esterno' e ci si stacca dagli ebei sogni dell'infanzia. Si dà un posto alle cose e all'io (nozione sventurata!). Si realizza il concetto di un mondo fuori di noi. Di un Dio fuori di noi.

L'AMICO L'apporto delle guerre di religione europee all'affermazione di un concetto di verità come quello di cui parli è stato trascurato. Ma con i trattati di Vestfalia che posero fine alle guerre di religione si pose pure fine al concetto di verità a carattere universale ed eterno. Dopo di allora questo concetto diventa un concetto per tecnici, per lo più filosofi e logici, che devono solo accertare l'adeguatezza di un giudizio. Il concetto di verità, cioè, perde tutte le caratteristiche viventi. Si smarrisce l'emozione della verità, che pochi ormai sentono.

M.S. Tuttavia spuntano come funghi protettori della verità, così come si sono visti spuntare

protettori della natura. (Cosa assai bislacca). L'idea di Natura paga oggi l'eclissi che questo potente concetto ha subito. Come non ricordare il fulmine di Lucrezio, dove si contiene in nuce l'onnipotente essenza della sua energia vitale? Essa diventa oggi qualcosa di malaticcio e incerto. Quando si aveva ancora una idea della natura, questa non periva, non correva pericoli, e l'uomo, beninteso, nulla poteva contro di essa. (L'Odissea è il trattato di una natura elementare e proterva).

L'odierna immagine di una natura da proteggere infligge alla sua idea un torto maggiore di quanto si possa immaginare. Il piccolo ecologo si fa avanti con le sue manine protese a tutelare questa immane potenza, a difenderla con la sua vita da pulce. Egli vuole conservare la natura, proteggerne gli animali, gli alberi. Che squisito messere, che nobile cuore! La rinchiude nei parchi, e così va tranquillo. Lunga vita alla natura! Che risibile faccenda! La natura vive delle sue morti e delle sue carneficine. E così che si riproduce, ed è così che, più forte di prima, schiaccia la nostra stupida pretesa quando ci seppellisce. Lasciate dunque che si uccidano i suoi animali, che si strappino i suoi alberi. Tocchiamola pure con le nostre mani di

assassini. Non la scalfiremo di un'unghia. Allo stesso modo avviene con la verità. I logici la proteggono paterni: vedessi le cure di un Popper! I metafisici ne chiedono il rispetto e l'amore più puro: candida e fragile porcellana! Ma è lei che li manda alla fine in mille pezzi...

L'AMICO Ti sentii dire una volta che tu accettavi ciò che disse Hegel in proposito: «La verità è il tutto», ma lo completavi così: «La verità è il tutto contro la parte ».

M.S. La verità è contro di me, ma io - che posso farci! - sono sempre al suo fianco... Appresi da Weber che «l'ordinamento capitalistico è un enorme cosmo, in cui il singolo viene immesso nascendo, e che gli è dato, per lo meno in quanto singolo, come un ambiente praticamente non mutabile, in cui è costretto a vivere». Le cose per il singolo non sono fin qui cambiate di molto. Proprio perché i limiti alla comprensione di Marx furono per lo più assegnati da una prassi incalzante che non aiutò certo a capire, c'è un aspetto misconosciuto, ossia che Das Kapital si deve collegare a Die Welt als Wille und Vorstellung di Schopenhauer. Tra le due opere vi è più di una

affinità. In ogni caso, mentre la successiva caduta della metafisica e il conseguente filantropismo (come l'odierno solidarismo, ma meno ripugnante) venivano salutati come un progresso che sarebbe consistito essenzialmente nel non riconoscere alcun potere estraneo all'uomo, per il critico dell'economia politica, così come per il grande esponente del pessimismo sistematico, era un 'fatto empirico' che gli individui fossero stati sempre asserviti a un potere bestiale a loro estraneo. All'umanità 'illuminata' viene rivelato che un'essenza maligna, «von Kopf bis Zeh, aus alien Poren, blut-und schmutztriefend», «grondante sangue e lordura dalla testa ai piedi, da tutti i pori», ne trama il destino.

L'AMICO Da che conosco l'ordito delle tue idee, ti ho sempre sentito mettere assieme comunismo e pessimismo. Ti continuo a ripetere la mia meraviglia...

M.S. Uomini che si tengono stretti sull'orlo di un abisso, come se solo così potessero affrontare il pericolo di essere, questo per me è comunismo, un legame solidissimo che si crea in occasione di catastrofi. Io credo che bisogna rove

sciare la nostra ordinaria malizia, e cominciare dal momento in cui l'universo ha termine. La morte del sistema solare è il più grande fatto etico della storia dell'uomo... ne convieni?

L'AMICO Dimmi prima come tutto questo ci riguardi...

M.S. Ascolta. Per chi voglia sentire da questo orecchio, e non la solita campana, Kant è colui il quale vive nella perpetua visione di sconvolgimenti e rovine (Umstürzungen und Ruinen), e per un nonnulla la fine del mondo - la chiamiamo così popolarmente - non diventò il tema centrale delle sue riflessioni. Per lo più è rimasta incompresa la sua posizione, dagli studi iniziali sulla distruzione della Terra agli accenni sulla fine del mondo nella tarda Das Ende aller Dinge. Sia che la terra finisca a causa dell'ostacolo opposto dalle maree alla rotazione terrestre, che rallenterebbe sino a fermarsi, o che invecchi e muoia (alt zu werden und zu ersterben) per il progressivo esaurimento (Ermattung) della forza stessa (Weltgeist), il problema si colloca in quello della fine del sistema solare, i cui rintocchi si sentono nella grande Allgemeine Natur-geschichte und Theorie des Himmels.

L'apparente assenza di tutto ciò dalla Kritik der reinen Vernunft va contro quest'ultima. In realtà la 'fine del mondo' è presa nel gioco della duplicità teorico-pratica della ragione, e viene demandata a una grande etica futura - di cui si intravede a volte la promessa - che tratterebbe solo di essa. Il problema, considerato da Kant nella sua qualità di scienziato (Naturforscher), non trova invece posto nella fondazione 'filosofica' della fisica, perché ne contraddice il presupposto, la legge della conservazione della forza, contro la quale il risultato della sua ricerca un tempo testimoniò. Ci aspetteremmo a questo punto che, come per l'idea di inizio del mondo, Kant trattasse l'idea della sua fine nella Dialettica trascendentale, ma essa è invece esclusa a priori dal novero delle idee nel senso che vi è dato in questa sede. Anche se, come controidea, potrebbe annidarsi nella stessa antinomia cosmologica. Nella sospensione critica del dibattito fra la tesi e l'antitesi, l'intervento risolutore dell'interesse architettonico richiede espressamente, secondo Kant, una 'origine', non una 'fine'. Così ingloriosamente si chiude la Kritik der reinen Vernunft. Mentre la Theorie des Himmels, almeno idealmente, si congeda in maniera più

degni con la morte del sistema solare. Tuttavia è lecito pensare che se la 'fine del mondo' non entra nella Dialettica trascendentale è perché non è una semplice Idea, né, quindi, alla stregua di questa Kant la considera. Kant non diventò il filosofo della fine del mondo. Ma quest'ultima diventò 'esperienza possibile' proprio nel senso kantiano.

L'AMICO Ebbene? E il nostro problema...?

M.S. Ti rispondo subito. Ogni azione diventa etica, oppure resta confinata nella malvagità, proprio in quanto si rapporta alla fine del mondo. Da qui deriva la sua nobiltà e il senso di una superiore necessità. L'agire acquista il suo senso cosmico in quanto si collega alla fine del mondo. Per colui che sente come il mondo sia finito e le stelle si stiano già spegnendo, stringersi all'altro nel senso di una superiore comunità è il grande fatto etico. E come se ci abbracciassimo in un addio lunghissimo ma inevitabile.

L'AMICO Così lontane sarebbero le radici di quello che noi chiamiamo il nostro comunismo...?

M.S. Sì, per me il presupposto è che moriamo tutti assieme. Che muore la specie, cioè. Che l'umanità passata, la presente e la futura si costituiscono in umanità nel momento stesso in cui attuano in certo modo la comune contemporaneità alla fine del mondo. Ciò rende contemporanei tutti gli uomini, elimina le loro disparità metafisiche, non già le insulse differenze dell'apparenza sociale. Essi diventano una comunità, sì, ma di morenti.

L'AMICO Questa superba e amata parola merita il travaglio dei nostri concetti per adeguarvi l'impareggiabile emozione che ne abbiamo... Ti incalzo ancora, dimmi di più...

M.S. Io sono un comunista disperato. Traggo cioè l'idea di comunismo - che non confondo con quella balorda di 'società migliore' - non dalla storia, da cui non mi sognerei di aspettarmelo, ma contro la storia e per così dire da un'altra parte. Tu conosci la mia indignazione per essere nato, la mia inutile passione per l'inutile nulla. Vuoi il comunismo, ti dico? Allora non vuoi né un 'io' né un 'noi', ma una indistinzione, un muco, una poltiglia in cui ogni differenza sia ormai solo approssimativa e vaga.

Non vedi dunque come esso sia uno stato regressivo, dove sbarazzarsi del peso della propria bestiale individualità - o, se ti sembra meglio, del *prìncipium individuationis* - è già godere di un nulla relativo?

L'AMICO Ho riletto da poco Plotino, dove tutte le relazioni possibili si consumano in una soltanto: da solo a solo. Mi sembra che ciò di cui parli sia, se mi concedi di dirlo, un comunismo da solo a solo... Ma se non ti ho capito male, tu vuoi un nulla comune e lo opponi al nulla che chiami individuale. Già un filosofo come Husserl notava che la comunità dei filosofi, che costituisce secondo lui (e anche secondo noi, beninteso) il filo conduttore della storia europea nei suoi momenti più alti, « è, per così dire, comunista » (*Aufsätze und Vorträge*).

M.S. Sì, i veri filosofi sono naturaliter comunisti. Ma ciò di cui io parlo è il rifiuto stesso di essere individui. Sai quello che voglio dire: la volontà di essere nessuno. (Inebriante proposito. Massima aspirazione del chierico). Ma soprattutto il rifiuto delle disparità metafisiche (là dove gli altri vogliono che il comunismo sia da

porre nella vana eliminazione delle disparità 'sociali').

L'AMICO Ti dirò, Platone fu 'comunista' non 92 già nella Repubblica - se non mediocrementemente -, ma là dove insegnò a spartire la verità fra tutti, e individuò la ragione come bene comune, e stabilì il metodo di questa ripartizione. E Socrate, nel suo racconto, fu il primo di tutti. Perché insegnò come spartire questi beni e come tutti potessero goderne... In quello che sostieni colgo l'idea di un comunismo metafisico, una condizione non dissimile da un'estasi. Un annullarsi, per così dire, l'uno nell'altro... Ma non è certamente quello a cui questi barbari aspirano.

M.S. Non mi ricordare la loro follia, intendere il comunismo come l'esaltazione dell'individuo, di questa enorme frivolezza! Sì, barbarie, solo barbarie... Un annullarsi l'uno nell'altro: l'hai detto. Io sarò il tuo nulla e tu il mio...

L'AMICO Ritorniamo allora al punto di partenza. Tu parlavi all'inizio di un comunismo disperato...

M.S. Certo. Esso infatti va in direzione opposta a quella delle nostre attese naturali. (Non è certamente un 'bisogno', come si osò sfacciatamente definirlo). E non si confonde nemmeno con gli appelli alla libertà, deplorevole abuso di un nome già tanto oscuro.

L'AMICO Non so che cosa sia la libertà: sono uno dei pochi...

M.S. Io ritengo anzitutto il comunismo il punto di arrivo del pessimismo occidentale. Il momento in cui 'l'essere' (come lo chiamano) e il suo rifiuto si installeranno in noi permanentemente. Lo stesso concetto di vita, dopo lo spreco che se ne è fatto, non è più utilizzabile se non si tiene conto di questo. Appropriato resta ciò che ne disse, suppongo accuratamente, Horkheimer: «La vita generale nasce ciecamente, casualmente e iniquamente dalla caotica attività di individui, industrie, Stati. Questa irrazionalità si esprime nel dolore della maggior parte degli uomini » (Kritische Theorie). E' merito di Horkheimer avere ripreso, fin negli accenti, riflessioni da tempo interrottesi o finite in miserabili diatribe. Che il comunismo possa essere dispensato da una critica della vita si rivela il-

lusorio. Senza un giudizio sulla vita non c'è filosofia politica. Senza un severo giudizio sulla vita non c'è comunismo. Non ti chiedere infatti se l'esistenza abbia un significato, ma se lo abbia l'esistenza del genere umano. Il mondo ha un senso che non è il nostro, e quello della nostra specie non è il suo.

L'AMICO Ma tutto ciò, a suo tempo, finì in maniera indegna. Ti ricordo la famosa asserzione: nella comprensione dello stato di cose esistente è inclusa la negazione di esso («in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschliesst», Marx, Das Kapital, Nachwort zur zweiten Auflage). Qui il passaggio a un metodo, che dovrebbe per altro essere l'espressione stessa della sofferenza, avviene al contrario nella maniera più indolore possibile. Tutto finisce nella 'saggezza' secondo cui ogni cosa che nasce deve perire. Il che è esatto, ma moriamo prima noi.

M.S. Può esserci un dolore per l'uomo (non 'amore', che mi sembra talora un sentimento impossibile verso un essere così ripugnante e malfido) che desti stupore persino in chi ha

l'impressione di provarlo. Un dolore che, per così dire, scende dall'alto.

L'AMICO Ma, per riprendere il tuo discorso, il fine dunque è il nulla comune, tu dici, e deplori il nulla individuale. Un ulteriore inganno, ritieni, per sfuggirvi.

M.S. Mi preoccupano piuttosto le vie per raggiungerlo... C'è però un punto comune in entrambe le strade possibili. Mi rifaccio a Schopenhauer: «La sottomissione e dedizione intera e senza riserva della propria volontà a quella di un estraneo è una eccellente transizione alla rinuncia della volontà » (Parerga und Paralipomena).

L'AMICO Nota però che in quanto dici si annida il momento più amaro e umiliante di questa fantasia. Che il nulla comune si incarni per intanto in un individuo a cui rimetteremmo la nostra volontà e il nostro essere, ebbene tutto ciò mi ripugna.

M.S. Vedo invece qui l'eterna necessità della dottrina teologica del Verbo incarnato. Le parole luterane di commento alla Lettera ai

Galati ne esprimono il senso terribile e malizioso:
« Omnes propheatae viderunt hoc in spiritu,
quod Cristus futurus esset omnium maximus
latro, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus, etc.
quo nullus major nunquam in mundo fuerit»
(«Tutti i profeti videro in ispirito che Cristo sa-
rebbe stato il più grande ladro, adultero, fur-
fante, sacrilego, bestemmiatore, ecc., quale al
mondo non ci sarebbe mai stato più grande di
lui»). Vedo qui inoltre il mistero di un Tiberio e
il suo ruolo nelle povere cose della storia
umana. Il tiranno ti libera della tua volontà e in
qualche modo ti inizia al nulla... Perché tu credi
che a un tratto, magari in un momento di
tranquillità storica, spunti il tiranno, se non per
iniziarci al nulla, per farcelo bramare, quasi
compendio degli spaventosi mali dell'universo
tutto e del loro rimedio?... Ti ripugna, hai
detto... Ma sei qui, vivi, e allora non fingere più.
Non fummo invitati a una festa bensì - ma hai
compreso veramente? - a vivere! Ci corre
l'obbligo di cancellare questo errore. E rag-
giungere dunque questo nulla comune a cui non
conduce la storia, ma un salto che non ti so
meglio precisare, o qualcosa che, provenendo da
chissà dove, spezzerà - così almeno mi pare - il
cerchio infernale. Prima però, ti ripeto, il

pessimismo dovrà diventare sentimento comune. Ma voglio aggiungere, sperando che non te ne dimentichi, la curiosa domanda di Cari Schmitt: «Forse i moderni mezzi di annientamento sono apparsi perché l'umanità moderna ne aveva bisogno? » (Der Nomos der Erde). Alla domanda non segue poi la risposta che essa merita. L'umanità avrebbe bisogno di un'arma per punire radicalmente chi turba ingiustamente la pace, risponde Schmitt. Nel momento in cui rinasce il concetto di guerra giusta, essa evoca le armi adatte. In realtà - ascolta invece la mia risposta - i mezzi di annientamento di massa corrispondono al progetto di autoannientamento che va consolidandosi nell'età del grande pessimismo. Ma ciò non si può nemmeno vedere senza una Geschichtsphilosophie all'altezza di questa epoca: i mezzi di annientamento di massa corrispondono al ritorno in grande stile del 'valere' al posto dell'essere'.

L'AMICO Prestami orecchio tu ora, tu che inventi e insegni nello stesso momento. Una conflagrazione storica ridurrà l'Occidente in frammenti. L'ecpirosi del cosmo storico dissolverà la più bella forma che la storia abbia mai

avuto. Questa non è una sciocca profezia, ma una attendibile previsione. Il concetto di Tramonto o quello complementare di Compimento, introdotti quando fu nella visione della storia, non vengono più trattati con sufficienza, e il ricordo della 'fine del mondo antico' si fa angosciante. Pensare che l'Occidente possa riversarsi al di fuori e continuare con altri nomi è sconoscere che le Forme o vivono o decadono e periscono. Non è possibile altro. Quegli storici - ma anche menti acute di teorici - che si affannano a vedere il mondo antico riversarsi in quello che poi gli succedette dimenticano che diecimila libri ottimamente documentati nulla possono contro il modo in cui ciò fu vissuto. Macbeth può essere stato un uomo virtuoso, ma lo storico che lo dimostrasse farebbe sorridere di compatimento il lettore di Shakespeare. Si badi: 'Occidente' non è una civiltà di fronte a un'altra civiltà che si chiamerebbe, poniamo, 'Oriente'. Coloro i quali pesano entrambe dosandone i mali e i beni, chiunque essi siano, non hanno capito, verrebbe voglia di dire, che 'civiltà' è solo una, l'Occidente'. Quello dell'Oriente è solo un modo di vivere. Mentre 'civiltà' è l'energia di una Forma che si impone direttamente sul 'mondo'. Se 'Occidente' è una Forma, esso non 'dialoga',

ma annette e ingloba tutto ciò che ne può fare parte ed espelle il resto come rifiuto. L'Occidente si impone. Se solo l'Occidente è 'civiltà', e tutti gli altri (l'Oriente, ad esempio) non sono che modi di vita, il tramonto dell'Occidente equivale al tramonto della civiltà come tale. Resteranno modi di vita come quelli degli insetti o degli uccelli (o degli angeli, se vuoi). Allo stesso modo in cui non possiamo parlare di civiltà delle mosche o dei cavalli ma solamente di come vivono le mosche o i cavalli, potremo parlare di come vivono questi o quegli uomini, ma non più di 'civiltà'. Senza la protezione della 'civiltà', in preda alla possente emozione della contemporaneità alla fine del mondo, bande di occidentali senza più forma praticeranno il 'comunismo', mentre le stelle si spegneranno una ad una...

M.S. Quando Socrate beveva la cicuta e Bruno e Vanini bruciavano sul rogo, le cose andavano bene per la filosofia. Sì, penso che si possa affermarlo. La verità era ai suoi bordi, lambita da veleni e fiamme, e il filosofo ne riceveva singolare coraggio, forse la sua stessa virtù. In ogni caso ciò mostrava che alla filosofia non credevano solo i filosofi - la risibile situazione

odierna. Bisogna che il filosofo torni a essere pericoloso, dunque. Cacciato, in fuga, bandito, perseguitato? Sarebbe il suo destino migliore, sempre riguardo alla disciplina. Mentre oggi la stessa essenza 'criminale' della filosofia non è più nemmeno un ricordo.

L'AMICO Viviamo in un tempo intensissimo, disordinato quanto basta a scongiurarci una vita da insetti. Bisogna avere il senso dell'evento e ficcarsi dentro la vita con piacere da gaudente. Per la conoscenza sono tempi felici. Si può conoscere 'l'uomo' come le proprie tasche. Indifferenza e odio, questo e altro, caro amico, voilà l'homme...

M.S. No, no, no... La rinascita odierna degli 'integralismi' religiosi o politici in Europa è il tentativo di risollevarsi dal colpo subito con la pace religiosa. Si vuole restituire la religione europea alla condizione antecedente alla pace di Vestfalia. In altre parole si vuole sottrarla alla sudditanza alla politica e riprendere in mano il problema della salvezza. Se per ritorno della religione, di cui tanto si parla, si intendesse qualcosa di dolciastro, per anime tenere, l'effondersi di una 'squisita' interiorità in

spasimi ed ebbrezze, si sbaglierebbe totalmente. Questo ritorno, semmai, avrà le rudi note che caratterizzarono la religione nell'età del suo pieno dominio. (Il contadino tedesco che nel XVI secolo lotta per la transustanziazione, per la presenza reale del corpo di Cristo nell'eucarestia, oppure per la sua presenza simbolica, mostra una intensa emozione di verità che le guerre ideologiche di questo secolo ricordano solo pallidamente). Il malcapitato che vi cercasse pace e suffumigi per la sua anima in pena avrebbe certamente sbagliato indirizzo. Religioni del genere si battono, ma non il petto. Esse individuano nell'altro - nell'infedele - il nemico, e lo trattano di conseguenza. Ritornerebbe dunque il problema della salvezza, di fronte al quale il problema della vita - problema solo politico - avrebbe un rilievo inferiore. Salvatori dell'anima e non 'politici', coloro che prenderebbero in mano la questione non soffrirebbero del minimo dubbio, e di nuovo il concetto di verità, nel suo senso eterno e universale, tornerebbe a dominare tra lutti e sangue. Tornerebbe a dominare l'orrore della verità. Tuttavia battersi per la verità così intesa rientrerebbe tra quegli atti che deciderebbero se l'umanità è una specie zoologica soltanto o

altro... Essere o valere diverrebbe il dilemma decisivo. Considera invece la filosofia odierna. Un uomo senza verità viene considerato un galantuomo, e a chi sostiene di averne una non ci si scorda di ricordare minacciosi, dopo risate sguaiate, che un tempo per simili bestie c'era il rogo. Ma vedo imminente il ritorno di 'integralismi' filosofici, dogmatici e duri...

L'AMICO Tu insisti dunque su ciò che chiami l'essenza 'criminale' della filosofia e detesti ogni pax philosophica. (Quando Ernest Psichari scrisse *L'appel des armes*, questo dimenticato romanzo militare, «on réprouvait tout l'emploi de la violence, toute action de la force ... Il fallait détester les fusils». La battaglia è diversa dalla guerra, ci fa notare Psichari. La battaglia, non già la guerra, è ciò che egli privilegia. Guerra è un concetto giuridico-politico; battaglia una forma di vita. Si potrà discutere quanto si vorrà se una guerra sia giusta o no, mai se una battaglia sia 'giusta' o 'ingiusta'. Allo stesso modo 'l'inimicizia' filosofica non è né giusta né ingiusta. E piuttosto il solo modo in cui possono esistere due filosofi).

M.S. Socrate muore perché ha violato la legge. E' sciocco dire che egli era un galantuomo, dice giustamente Hegel. Se filosofo è colui che mette l'individuo contro il mondo, non possiamo non provarne ripugnanza, egli aggiunge... L'attuale fase democratica della filosofia sta conducendola alla fossa. Ma non alla 'sublimità' di quella fine, con cui essa ha tante volte civettato. Il principio di tolleranza applicato alla filosofia fa scomparire il concetto di una verità unica ed eterna, (lo non potrò mai discostarmi da questo e dall'ultima volta che lo sentii dire: «Ciò che è vero è assolutamente vero, è vero 'in sé'; la verità è unica e identica, sia che la colgano nel giudizio uomini o mostri, angeli o dèi», Husserl, Logische Untersuchungen, I, par. 36). Questa è almeno 'l'intenzione' delle filosofie di razza. Ma questo concetto sarebbe esiziale per la democrazia, così come la democrazia per il concetto di verità. Le filosofie, di conseguenza, diventano volontariamente 'superficiali'. Filosoficamente parlando bisogna fermarsi alla superficie, raccomanda Rawls. Rorty allarga l'aria del fanatismo. Fanatico è qualsiasi filosofo che abbia una visione del mondo. Insomma qualsiasi filosofo che 'abbia' la verità. Mentre il filosofo 'superficiale' «pone la priorità politica

prima di tutto e confeziona una filosofia su misura » (The Priority of Democracy to Philosophy). Sta dunque qui il pericolo che la filosofia rappresenta per la democrazia. Dobbiamo convenirne: senza il principio di tolleranza filosofica la democrazia non potrebbe accettare la filosofia. La filosofia è accettata dalla democrazia se tutte le filosofie sono uguali. Se, cioè, non esiste una filosofia più vera di un'altra. Se non esiste quindi una filosofia 'vera'.

L'AMICO Qui mi pare tu dimentichi che è la stessa ricchezza dello spirito a imporre l'abbandono di un concetto così ristretto, così umiliante, infine, come quello di verità...

M.S. Sì, essa appartiene agli ideali ascetici... Ma vorrei ricordarti come Lutero reagì a uno sciupio spirituale simile a quello odierno. Oggetto di un simile sciupio furono carismi, sacramenti, Dio stesso... Il 'tesoro dei meriti' costituiva una ricchezza oggettiva quanto poi the Wealth of Nations. Anzi, ti dirò che le questioni sorte attorno alla ricchezza materiale, o ricchezza sans phrases, riproducono quasi letteralmente quelle sorte intorno alla ricchezza spiri-

tuale. Si scatena una vera question sociale nelle cose dello spirito. In teoria tutti sono 'spiritualmente' ricchi, ma in pratica c'è una disparità, messa in evidenza dalla lotta attorno all'eucarestia: ottenere per tutti la comunione sotto le due specie, del pane e del vino. Nel corso di questo scontro l'interiorizzazione protestante distruggerà la ricchezza dei carismi, che per essere ricchezza deve essere esteriore e sensibile. L'intera ricchezza carismatica viene dissolta nello stesso momento in cui ciò che la manifestava viene rifiutato come superstizioso e demoniaco. L'eucarestia, afferma Lutero, non è che la promessa di redenzione da parte del Cristo col pegno del suo corpo e del suo sangue. Se essa è tale, ogni individuo è di per sé responsabile della propria fede. Non c'è trasmissione, non c'è patrimonio comune dei meriti (*thesaurus meritorum*) che possa formarsi. Tutto è distrutto. Lutero e la Riforma annientano le basi della ricchezza spirituale e nello stesso tempo chiudono la tomba sul suo concetto. La distruzione del concetto stesso di quella ricchezza spirituale visibile ed esterna, che viene risucchiata in una problematica interiorità, sta a monte della ricchezza poi divenuta materiale, della ricchezza *sans phrases*, che la

sostituirà dando luogo su per giù agli stessi problemi... Ma per tornare al nostro discorso: tu dici che un concetto di verità come quello da me sostenuto - che è poi, ti faccio notare, l'unico concetto di verità possibile - mortifica la ricchezza spirituale... Io dico piuttosto che mortifica - ed è questo uno dei suoi compiti - lo sciupio dello spirito riposto nelle cose visibili ed esteriori. (I 'libri' ad esempio, sui quali si esalta e va in estasi ogni civilizzato... L'interesse di qualsiasi pòlis per i libri è innegabile. Essa dapprima insegna a leggere - lo fa per i suoi scopi -, poi ti dà in mano i libri. Anche qui i suoi scopi sono evidenti. Qualsiasi cosa vi sia scritta, il libro assicura la coesione sociale e la confusione mentale. Una volta era temuto. La Chiesa lo bruciava. La politica lo guardava vigile. Oggi le istituzioni lo benedicono, e guardano con ansia le statistiche come il cacciatore conta le quaglie nel suo carniere. In realtà la lettura diventa innocua in proporzione alla quantità di libri. Più libri si pubblicano, più l'atto di leggere perde la sua aura. Allo stesso modo più sono i lettori, più libri si pubblicano. Tutto sembra veleggiare verso il Regno. Ma si diffonde nello stesso tempo una incredulità verso il libro che lo rende innocuo. La sicurezza che un libro sarà

seguito da un altro consolida una specie di cattivo infinito. Ci sono libri e sempre ce ne saranno. Questa certezza è perniciosa per il libro. Nessuno dovrebbe sapere se domani ci sarà ancora un libro. Questo lo renderebbe prezioso e mortale).

L'AMICO Sul lusso dello spirito, come tu lo chiami, voglio anch'io contribuire con il nostro adorato Bossuet. Le sottili ricognizioni di Bossuet sulla concupiscenza superano il quadro cristiano-cattolico non nel senso che ne prescindono, ma in quello che buttano oltre di esso i germogli. Si può mai concepire una cultura che non esamini le proprie smodatezze? Bossuet non patteggia nemmeno col suo cattolicesimo. Da vero rappresentante dello spirito, ne esamina soprattutto le sregolatezze. E su un sapere che sia solo curiosità (quanti saperi non sono che indisponente curiosità!) egli lancia l'anatema. Anatema contro ogni anima curiosa. Sviscerare la concupiscenza suppone passione. Una passione dello stesso tipo. Anzi più forte, come aveva avvertito Spinoza. Ma ancora sulla curiosità occorre precisare che non è fustigata soltanto quella che immagina oggetti vani, ma anche la più gloriosa. Cosa dire, infatti, di un

meraviglioso brano del Traile de la concupiscence che magari ci strazia le carni, ma che subito dopo accettiamo riverenti? Sotto giudizio è infatti la curiosità di quelli che « si immergono nella storia, nella filosofia o in qualsiasi genere di lettura, soprattutto se si tratta di novità, di romanzi, di commedie o libri di poesia, lasciandosi talmente possedere dal desiderio di conoscere da non possedersi più essi stessi. Giacché tutto questo non è altro che una forma di intemperanza, una infermità, una sregolatezza dello spirito, un inaridimento del cuore, una miserabile schiavitù che non ci lascia l'agio di pensare a noi stessi». Il disgusto della frivolezza, di cui Bossuet ci contagia, non risparmia dunque il lusso stesso dello spirito.

M.S. Ciò conduce a quell'aridità della verità che io le riconosco come carattere primario. Ti dirò: adoro questa aridità, questa sterilità, come il più caro dei suoi attributi. Mentre non posso che definire abietta la tesi goethiana, portata spesso ad esempio, che comincia dicendo che «il vero si riconosce soltanto dalla sua capacità a promuovere la vita», e conclude con l'elogio della fecondità. Questo argomento viene spesso sbattuto in faccia alle mie affermazioni, le quali,

mi si dice, sono atte solo ad accrescere pessimismo e scoramento, e perciò non possono essere vere.

L'AMICO Tu mi hai parlato spesso volte di una scuola di pessimismo come di una scuola che imporresti dai dodici ai diciassette anni.

M.S. Debolezze da utopista, mio caro. Campanella nella Città del Sole non affida alla metafisica il compito di stabilire quanti abitanti deve avere una città?... Ad ogni modo, il giovane non succede al vecchio, ma al giovane che questi fu. «Il bambino non continua la vecchiaia o la maturità dei genitori, bensì la loro infanzia». Fa tesoro di queste parole di Durkheim {De la division du travail social, V, 5). Il vecchio dunque non ha eredi. La sua esperienza, identica punto per punto alla sua vita, non passa a nessuno. Niente si eredita da lui, fuorché il denaro. E quando si ricorre a lui è perché non lo si considera più tra i vivi. «Se recorre al anciano » scrive Ortega « precisamente porque ya non vive en esta vida; está fuera de hecho, ajeno a sus luchas y pasiones». Ma sai che cosa vorrei, infine? Una scuola che insegnasse a chiamarci con il nome

giusto: morenti, non viventi. Questo, questo solo mi basterebbe. Una scuola che riuscisse a imporre questa correzione...

L'AMICO La scuola occidentale è un complotto organizzato per sostenere l'autoconservazione, da quando l'istinto ha perso il suo smalto. Quel che insegna è condensato in quel detto: « Primum vivere ».

M.S. Periodicamente si accusa l'insegnamento pubblico europeo di adempiere male al suo compito, si fanno mille piani per 'migliorarlo', biasimandone 'l'attuale' livello, che ogni volta viene regolarmente giudicato il più basso raggiunto nella sua vita millenaria. Naturalmente ciò presuppone che il compito della scuola sia davvero quello di educare e insegnare, cioè quello che appare. Produrre invece individui mediocri e malformati, cioè quello che fa, è esattamente quanto essa deve fare. Individui che possano mandare avanti la baracca. Forti coscienze, individualità spiccate, 'geni' (ai quali basterebbero le Vite di Plutarco per buttarla invece all'aria) metterebbero infatti a repentaglio il senso comune della vita, e minaccerebbero da vicino l'autoconservazione. La scuola

deve quindi abbassare l'intelligenza e insegnare, come fa, a stare tutti appiccicati assieme. Ciò che si finge di rimproverarle - la scialba raffigurazione di geni e talenti, lo squallido avvilitimento di grandi poesie, concezioni della vita ridotte a sonnolente ruminazioni, la matematica ridotta a solo calcolo - è, né più né meno, il suo vero compito. Essa, per natura, deve fare sorgere un senso di avversione per quanto insegna nel momento stesso in cui lo insegna. Insomma: un po' di sentimenti, qualche emozione e l'intelligenza di un insetto. Chi 'insegna' (termine eufemistico: in realtà, come si dice in *Brave New World*, « Even Alphas have been well conditioned»), insegna di fatto 'socialità'. Questa è la sua materia universale. Ma tutto ciò si finge di ignorarlo, anzi, periodicamente, come si è detto, alla scuola si rimprovera con nobile candore il 'fallimento'. Si impegna quindi a migliorarla, come se essa potesse divenire altro da quello che è.

La distruzione di ogni concetto di verità è invece il suo compito, la noia per la bellezza è quello che deve assolutamente instillare, pena i pericoli che possono venirne per intere generazioni. Un forte senso della bellezza e della verità travierebbe coloro i quali per

disgrazia ne fossero presi. La scuola deve evitarlo assolutamente. La scuola reale - non quella dei sognatori - è il vaccino per il male che inocula. E in effetti un solerte discepolo non ne sarà mai più ammalato.

L'AMICO La scuola è dunque (senza che essa lo sappia) una barriera opposta al male del sapere...

M.S. L'hai detto. Al comunismo comunque può condurre solo un regresso organizzato... Un sano ritorno dei più all'"ignoranza". Ti ho indirizzato ad argomenti e temi diversi, come a sviarti, ma uno resta il nostro assillo, e una la domanda sopra tutte. Questo assillo di comunismo che dominò la nostra gioventù e che adesso, scomparso negli altri, sento tornare a noi.

L'AMICO Sì, hai detto bene, comunismo è un certo modo di sentire in comune, di pensare in comune, di 'avere' in comune... Una verità condivisa, un pane spezzato assieme... un dolore... una sventura fatta a metà...

M.S. No, no, niente di queste lagne, diffido dei diseredati... per me comunismo è una certa idea di superbia, caso mai... lo sostituisco all'idea dei diseredati l'idea dei morenti. Io definisco la società una società di morenti, e trovo l'altro modo di dire inopportuno, sconveniente, offensivo... Da una simile idea, l'idea di comunismo nasce dolcemente. Tu pensi forse che esso derivi dall'idea mitologica di 'capitale'? Oppure da una 'solidarietà' spinta all'estremo? Quest'ultima ha bisogno della stessa distanza che dovrebbe annullare, e si trova alla linea al punto di prima. Non ci può essere solidarietà senza ignorare ciò che è l'altro. Al di là di quella sofferenza generica con cui ci si accoppia come si accoppiano i cani, come se bastasse. Persino sacrificarsi per l'altro ha sempre trovato un'eco immediata nei nobili cuori. Ma che cos'è quest'altro? Per me comunismo è la condivisione della morte e della superbia. Non ho altro da dirti.

L'AMICO Conosco la tua idea di una morte spartita tra tutti. Ma non ci sono tante morti quante vite? Tu stesso hai detto una volta che non c'è morte comune. Solo l'orgasmo, hai detto, passa veramente dall'uno all'altro.

M.S. Essere contemporanei della fine del mondo è il primo passo. Questo sentimento di contemporaneità si può legare esclusivamente a una visione morfologica del tempo che solo l'uomo occidentale ha saputo concepire. Accoccolati davanti all'Origine, gli uomini hanno fatto sorgere morali, culti, Stati, società, hanno amministrato i dettagli della loro vita quotidiana. Il rapporto con l'Origine - con Dio - è un rapporto di contemporaneità. Chi crede è, di fatto, contemporaneo di Dio. Il tempo dell'Origine non è 'lontano', bensì è lo stesso in cui vive il credente... Allo stesso modo la Weltuntergang, la fine del mondo, è qui, data in una esperienza di contemporaneità. Le stelle collassano una ad una, il sole impallidisce: tutto ciò è dato nell'esperienza possibile. Tutto ciò, ripeto, è dato sin da ora, in un'esperienza di contemporaneità. Per chi fa questa esperienza le differenze temporali si disfano. Egli è presente, vive nello stesso istante in cui il sistema solare diventa un ammasso gassoso o di pietre vaganti nell'infinità dell'universo. Qui ha origine, qui si radica questo sentimento dei sentimenti.

L'AMICO A quali malinconie mi conduci, e con quale destrezza. Questa contemporaneità che tu

evochi mi rattrista più della mia morte. Si muore veramente del tutto quando muore il sistema solare, il sistema che ci ha portato, che ci ha fatto da padre e da madre.

M.S. Ma non ci sarebbe più nessuno a sancire la tua morte, nessuno. Sarebbe come se tu fossi immortale. Dove sarebbero, infatti, quelli per cui saresti morto? Nello stesso momento saremmo morti - o eterni, fai tu - tutti quanti... alla luce di questo immenso lampo finale, se vuoi che te lo descriva alla maniera stoica...

L'AMICO Ma non è il fuoco la fine propria del mondo, la più degna?

M.S. ... oppure, al modo della seconda legge della termodinamica, la morte termica, il Wärmemethod... ma voglio dirtene con la fresca voce di un giovane filosofo che seguì a suo modo Schopenhauer: «Aber auf dem Grunde sieht der immanente Philosoph im ganzen Weltall nur die tiefste Sehnsucht nach absoluter Vernichtung, und es ist ihm, als höre er deutlich den Ruf, der alle Himmelssphären durchdringt: Erlösung! Erlösung! Tod unserem Leben! und die trostreiche Antwort darauf: ihr

werdet alle die Vernichtung finden und erlöst werden» («il filosofo immanentista vede al fondo dell'intero universo solo il più profondo desiderio per la totale distruzione, ed è come se egli udisse chiarissimo il grido che attraversa tutte le sfere celesti: Redenzione! Redenzione! Morte alla nostra vita! e la risposta consolante: voi tutti andrete incontro all'annientamento e sarete redenti», Mainländer, *Philosophie der Erlösung*, I, 14). Ma avrai capito come da questo comunismo ciò che più m'attendo è proprio l'annichilirsi delle disparità metafisiche, sembrandomi quelle sociali ed economiche su cui hanno insistito i suoi teorici solo un cambiare di abito. L'intelligenza, il gusto, il talento, la bellezza, la forza, la ricchezza interiore: è lo scomparire di queste dannate disparità che io inseguo. L'aver più intelligenza o talento di un altro mi sembra l'offesa maggiore che la vita abbia potuto infliggere a entrambi. Il fatto che io 'pensi' mi sembra che debba offendere più che la mia ricchezza. E ancor più se questo avviene a un certo rango. La differenza tra 'geni' e 'uomini comuni' mi è parsa più grave e decisiva di quella tra 'ricchi' e 'poveri'. La bellezza di cui sono dotati certi esseri umani più

umiliante e più 'ineguale' del possesso di immense ricchezze...

L'AMICO Tu esalti dunque nel comunismo, o in ciò che così chiami, la lancia infiammata volta contro le disparità ontologiche e metafisiche, e poco curi che esso sia rivolto contro quelle disparità contro cui ha lottato come dottrina sociale: povertà, ingiustizia, diseguaglianze...

M.S. Anzi, non me ne curo affatto. C'è una ingiustizia che tu non puoi toccare: essa equivale all'"essere" stesso, e soltanto la fine del mondo la distruggerà. Io ti posso prospettare onestamente solo un comunismo dei 'beni' spirituali e, prima di ogni cosa, un comunismo della verità, se mi consenti di forzare un po' i termini. Mentre non può esservi, letteralmente, comunismo dei beni materiali, la cui follia risulta evidente non appena poco poco ragioni. Cosa che ora, ricordo, Malebranche ben comprese ed espresse con tutta la chiarezza di cui era capace nel suo *Traité de morale* (II, III, 7): «Deux hommes ne peuvent pas se nourrir d'un même fruit, embrasser le même corps ... Toutes les créatures sont des êtres particuliers, qui ne peuvent être un bien général et commun. Ceux qui possèdent

ces biens particuliers en privent les autres ... Mais la Raison est un bien commun, qui unit d'une amitié parfaite et durable ceux qui la possèdent. Car c'est un bien qui ne se divise point par la possession, qui ne s'enferme point dans un espace, qui ne se corrompt point par l'usage»... Abbiamo convenuto - credo anche tu - che la morte del sistema solare è il grande fatto etico della specie, laddove la specie stessa mette, che so, la crocefissione di Cristo o il Concilio di Nicea. Io non ti dico di aspettare quel giorno, quell'istante. Ma sin da ora di vivere nascostamente in esso. Vivere con lo sguardo rivolto lassù, al collasso delle stelle, al cielo che si sbriciola. Vivere da contemporanei la fine del mondo. Cade tutto ciò che collega il meschino volere a fini estranei alla nostra essenza, ed esso diventa pura forma, o pura grazia, come a me piace dire... La compassione, dernier cri di ogni morale effettuale, diventa 'comunismo'...

L'AMICO Sono d'accordo con te: il comunismo è una morale, non una politica...

M.S. Il comunismo è l'unico ethos possibile per contemporanei della fine del mondo.

L'AMICO Non so concepire quello che dici, i concetti fanno fatica a uniformarsi e scricchiola in qualche modo l'impalcatura che il mio spirito si è dato in tutta una vita. Ma sento che l'ordine dei miei concetti è tentato... Sì, vedo anch'io le stelle sbiadirsi, il fuoco del sole stemperarsi e diventare fioco, vedo anch'io la fine del mondo e il precipitare del tutto. E in esso questa specie accalcarsi. Ma mi sembra un incubo.

M.S. Amatore di cabale! Io registro, invece. Tutte le cose si devono intendere a partire dalla fine del mondo, ti ripeto. Consentimi di rifarmi a Descartes. E più o meno questo ciò che egli dice: nello stesso tempo in cui abbiamo provato l'esistenza di Dio e conosciuto la sua natura, abbiamo anche provato la realtà della creazione, e con ciò pure il valore delle nostre conoscenze. Proprio nello stesso momento in cui abbiamo visto che Dio esiste, abbiamo visto che tutto dipende da lui e che egli non può ingannarci. Ciò permette di distinguere il sogno dalla veglia e tutte le cose certe dalle incerte. In poche parole, è grazie alla conoscenza di Dio che possiamo avere una conoscenza chiara. Fin qui Descartes. Lo stesso si dica se al posto di Dio

metti la fine del mondo, l'istante in cui questa distruzione si condensa ed esplode. Da ciò io derivo le mie certezze. Il più arrogante tentativo moderno di discutere la possibilità della metafisica, quello di Kant, mostra che le Idee della ragione sono state raccattate dalla strada. Ogni discorso sulla supposta struttura storica della metafisica - dal quale Kant opportunamente si tenne lontano - ha valore solo nei limiti in cui significa che l'accozzaglia da lui raccolta - Dio, libertà, immoralità -, imputata alla ragione a sua insaputa, non proviene da questa. Una ulteriore critica della ragione mette invece a nudo l'estremo tentativo di occultare gli «imperativi» che provengono dalla esistenza del cosmo e che formano la sostanza ultima di ogni 'suprema' domanda. La metafisica è fisica alla seconda potenza. Si tratta di togliere a ciò che resta eternamente 'altro' la parvenza che accompagna la bella infanzia della Kultur. E quanto avviene nella Zivilisation, dove il simbolo scientifico prende il posto del simbolo mitico e religioso. L'imperativo cosmico è: sii contemporaneo della fine del mondo.

L'AMICO È questo dunque l'imperativo della nuova morale: vivi da contemporaneo della fine del mondo?

M.S. Ti dirò, con le parole di Effie nello Schloss Wetterstein di Wedekind: « Oggi più che mai ho bisogno della mia povera, ridicola Weltanschauung! »... Ma ho cose più serie. Debbo aggiungere che mi preme di più quest'altro imperativo: conosci da contemporaneo della fine del mondo.

L'AMICO Il tuo intelletto si muove nel sistema solare come a casa sua. Tu viaggi, mio caro. Sento che non ti muovi solo nel tempo, abitudine dell'europeo colto, ma nell'antipode spazio. Mi è presente, in questo momento, Das Reisetagebuch eines Philosophen di Keyserling. Come Tristes Tropiques - non ne conosco altri di simile forza -, esso unisce al viaggio la retta riflessione, e collega il triste errare del viaggiatore di professione allo stesso errare del nostro pianeta. Gli rimprovero queste parole: « lo prego di leggere questo diario come un romanzo » scrive Keyserling. Ma se posso introdurmi nel discorso, io esigo che si legga come un'opera. C'è infatti un filosofare il cui esito maggiore è di

essere un'opera'. Non voglio dire un'opera d'arte' (come si disse di Die Welt als Wille und Vorstellung), concessione che annulla l'audacia filosofica...

M.S. ... non posso dimenticarlo: «Schopenhauer, merkwürdig als dichterische Kraft. Aber welcher erkenntnistheoretisches Manko! » scriveva Yorck von Wartenburg a Dilthey. (Come tradurtelo? Così, forse: «Schopenhauer, meraviglioso come forza poetica. Ma quale mancanza di forza conoscitiva! ». Te ne rendi conto?).

L'AMICO Opera è ciò che resta allorché l'uso proprio è ormai finito, e non ne rimane nulla. È quello il momento in cui si impone, solido e monumentale, ciò che chiamammo 'opera'. La Metafisica, l'Ethica, il Discours de la méthode... sono ormai 'opere'. Più di quello che furono, insomma. Ma per tornare a noi, nel Reisetagebuch anche la spuma del mare, anche le onde che battono i fianchi della nave svelano il loro segreto a Keyserling, questa spia cosmica. Così come il volo degli albatros. « Questo volo che scivola sull'acqua mi sembra la perfezione stessa » egli annota. Le sue meditazioni sulla lava

ricondono a problemi originari. La massa inerte e nerastra è vita spenta. E gli occhi vi si posano con invidia. Così sulla vegetazione umidiccia dei Tropici. Gli ideali vegetali prospettano l'ondata nirvanica che sta colpendo l'Occidente. Un viaggiatore di continenti o un viaggiatore stellare, costui?

M.S. In ogni caso il viaggio di riflessione si sa dove conduce. Alla fine del viaggio sta scritto: ora io so la verità. Precise parole pronunciò un giorno Goethe riguardo alla filosofia: «Ogni sistema» egli disse «riesce a sbrigarsela col mondo, solo che vi compaia l'eroe adatto». Ora questo sistema, se così posso chiamarlo, ha come eroe lo stesso autore. Ecco perché le contraddizioni che vi incontri sono inefficaci. Mai confuteremo un pensiero che osa. «In realtà, quando si è nutrito il proprio animo con riflessioni di questo genere» scrive Kant nella *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* «basta uno sguardo al cielo stellato, in una notte chiara, per provare quel senso di rapimento di cui solo le anime nobili sono capaci».

L'AMICO Ci congederemo dalla ennesima lettura del Reisetagebuch eines Philosophen, ispirati. Quest'opera ci porta a guardare il cielo, amico mio. Nel 'Viaggio' sono assenti gli uomini: Keyserling non ne ha voluti. Mi sembrò di avere capito, quando fu, che i suoi occhi non poterono più sopportarli da che videro volare gli albatros... Ma perché ti dico questo? Perché in questa tua povera e ridicola Weltanschauung, come tu stesso l'hai chiamata, arrivi alla morte del sistema solare per ritrovare te stesso. Non è anche il tuo un viaggio di formazione?... Non sei tu stesso l'autore e l'eroe di questo viaggio?

M.S. Scorgo il tuo segreto pensiero. Vedo che tu mi misuri. Cogli le mie crepe, la mia stupidità naturale, vedi un piccolo essere lagnoso e vile. Un tale scrive su se stesso: «Sono un vigliacco. Sono inerme e abbandonato. Ancora oggi soltanto l'abitudine a comportarmi con apparente sicurezza verso l'esterno mi dà un minimo di protezione. Ho paura di affittare una casa, di aprire una lettera, di scrivere qualcosa (a parte quando lo faccio istintivamente, senza pensarci, come se la cosa venisse da sé). Ho paura di incontrare gente (le donne non appena si spogliano), e di ogni presa di posizione nei

confronti del mondo esterno». Questo essere misero e pavido è lo stesso eroe che scrive *Der Untergang des Abendlandes*: lo scalatore di vette inaccessibili, l'acuto aquilotto, insomma è Spengler questo messere gemebondo. Ma in *Der Untergang des Abendlandes* c'è qualcosa in più, credimi; la grazia del pensiero non ne perfeziona soltanto la natura, ma la toglie di colpo e la sostituisce.

L'AMICO Tu mi hai narrato una favola, mio adorato amico, e non sono ancora sazio di ascoltarti. Su, non smettere, continua, la forza delle parole fa desistere, sia pure solo per un momento, la forza delle cose dall'insidiarci... E solo finché parli questo comunismo che narri mi sembrerà possibile... «Le cose degli amici sono comuni»: questa massima, che Platone mutua da Pitagora (*Resp.*, IV, 424 a; V, 449 c; *Phaedrus*, 279 c; *Leges*, X, 889 b), e quei passi degli *Atti* : « E tutti quelli che credevano stavano insieme e avevano tutte le cose in comune » (2, 44)... come non dire che tutto questo è nel nocciolo dell'uomo, nell'anima sua (come usiamo dire)...

M.S. Quello di cui ti parlo non mette in comune vestiti e alimenti, e tutte le cose di cui senti dire,

le vili disuguaglianze (ricco-povero, potente-umile... vano ornamento dell'apparenza sociale) : tutto ciò appartiene alla giustizia eterna o all'eterna ingiustizia, fai tu.

L'AMICO Lo so, lo so... tu miri a che si annullino le disuguaglianze per cui uno è un genio e l'altro un parassita dell'essere, per cui l'uno è buono e l'altro è malvagio, insomma, come hai detto più volte, le disuguaglianze ontologiche, le differenze metafisiche. Le altre non ti interessano.

M.S. Sì, al più io sogno una tranquilla stupidità per tutti... Ma lascia che ora torni alla mia metafisica. In essa, anzitutto, il pensiero è una macula, un malsano stordimento, che una specie bislacca e malfatta ha elevato a segno di elezione. Se però si guarda oltre di esso - ma spesso è la coltre e ottuso il suo gioco -, si intravede il disegno in filigrana. Far sì che il nostro pensare sia come un eterno affaccendarsi che ci trae fuori da ogni cosa pensata, senza requie, in modo che a un pensiero ne segua un altro, e a questo un altro ancora, e poi un altro, così che esso perda ogni significato e consistenza. Segno tracciato sulla sabbia che la brezza mattutina, allo

svegliarsi del mare, cancella. E si ricomincia. E di questa sofferenza, amico mio, so dirti l'affanno, e l'amaro gioco a cui ci si sente inchiodati. Dove vedi l'elezione in un simile supplizio?! E perché dovrei gonfiare il collo ed erigere la testa dicendo «io penso»? E non piuttosto vergognarmene, come chi non ha un posto dove addormentarsi la sera e svegliarsi al mattino? Ma ti dicevo il concetto che ho delle cose e dell'ordine di cui esse sono schiave. Tu conosci i miei 'Pensieri sul sistema solare'. Sai come questo misero sistema sia il vero oggetto di una metafisica assennata, ed élan mortel sia il vero nome del suo processo. Il concetto di una distruzione continua prende, nel sistema che vi traccio, il posto della 'creazione continua' à la Descartes. Anni fa scrissi: «... la distruzione è immanente alla costruzione che opera l'intelletto ... come fattispecie di quella dissoluzione a cui il progresso dell'esperienza possibile, postulato da Kant stesso, mise capo dopo che diventò tematica nella fisica in relazione ai problemi del Wårmetod, della morte termica. Decisivo non fu essere pervenuti all'assenza di un 'principio' come concetto; a ciò che volgarmente si fa avanti nel fin de siècle come ateismo. Ma nell'aver portato a concetto la

'fine del mondo' che si presenta attraverso lo schematismo del Wårmetod come exhibitio originaria». Bisogna diventare contemporanei della fine del mondo, aggiungi, e indicai una pratica. Ora ti dico: la fine del mondo è contemporanea. Solo la dementia practica ce la nasconde. La morte del sole è anzitutto l'immagine di una paura obliata. La grande paura della seconda metà dell'Ottocento, quando si fissarono le leggi del sistema solare. Il quadro concorda. Ci si espone al sole non per ragioni ludiche o igieniche, ma come se la morte dell'astro dovesse essere per domani. Ci si prende il sole per l'ultima volta. Nell'immagine del sole morente si incarna la grande paura: il tramonto del sistema solare, che l'immaginazione del XIX secolo vive già come evento. L'invocazione di Osvoldo alla madre negli Spettri di Ibsen (atto III), «Dammi il sole», riassume il supplice grido di un'epoca e la sua gelida paura. Del paradigma che dà origine ai grandi piani per l'illuminazione elettrica dell'Occidente fa parte, muta e nascosta, la stessa invocazione. La luce folgorante dei quadri di Van Gogh immagazzina tutto il sole possibile per quando non ce ne sarà più. Proust lo vede già declinante « tingere di un colore fulvo la verticalità delle case» (A l'ombre

des jeunes filles en fleur). L'illuminazione della città non deve rischiare solo la notte: la sua segreta speranza è di illuminare lo stesso giorno. Con la censura della metafisica la fine del mondo, uno dei massimi temi della filosofia classica, viene censurata. La stessa scienza si occupa solamente dell'origine del mondo, come se nulla fosse. Ma il paradigma represso non cessa di agire, e proietta ovunque la sua ombra inibita. La stessa storia serve a dimenticarlo. Ma gli eventi distruggono i disegni, e anche i più grandi appaiono miserabili. Come se provenissero da quel lontano futuro in cui saremo tutti morti.

L'AMICO Milioni di oggetti incatenano i nostri desideri, che prima erano, che so, il desiderio di una donna, di un asilo per la notte, del cibo e di poco altro. Ora impazzano la follia della pratica e lo spirito fornicatore. Si agogna la diversità persino in quest'ultimo. La filosofia stessa, suprema virtù dell'intelligenza, coltiva lo stato di divisione. Come tu hai notato nella Morte del sole, «una volta liberatasi dall'autorità, la filosofia non riconosce altra autorità "als die der Konkurrenz", cioè la costrizione esercitata sui

filosofi 'disinteressati' dall'interesse per le loro rispettive filosofie».

M.S. «Farsi solo pensiero» ho detto da qualche parte, come un chierico rispettoso, ma l'umiliazione di pensare e di non sapere in modo definitivo talora mi opprime. In ogni caso io non parlo di solitudine in senso proprio, ma intendo dire che 'l'uomo solo' può sfuggire alla logica della confusione e della comunicazione. Col termine 'solo' io intendo un'educazione all'alterigia, alla superbia, a un pensiero, voglio dire, che non ha bisogno di aiuto ma, al contrario, si impone e basta. In questo senso l'altro o si piega e ne diventa schiavo o se ne va. O più precisamente: «Se non vuoi dividere con me ciò che io penso, vattene: non mi interessi».

L'AMICO Tutto questo per fare che?

M.S. Ma quale fare! Perché fare, per che cosa? Il lampo accecante di un cielo che si spegne o la Grande Fiammata degli amici stoici... Ecpirosi o entropia, che vuoi che importi 'fare'...! Prosterniamoci davanti a questa anticipazione come a una *prólepsis theou*... Essa ci sia guida, non la *dementia practica*...

L'AMICO Seconda legge della termodinamica e comunismo, dunque...

M.S. Dividete la verità in modo che a ciascuno tocchi intera. Diffondete la notizia che il sistema solare è morto. Attraversate questi miliardi di anni con lo sguardo del conoscitore di razza. Ispiratevi al concetto di 'Intelligenza Divina' per cui il futuro è presente... Vedi, dobbiamo chiederci quanto è necessario sostenere questa civiltà e trattenerci ancora in essa. Per quanto tempo ancora noi dobbiamo credere in questa civiltà e sopportarla. Essa è legata al culto dell'origine, al culto della nascita, è legata ancora al sorgere del mondo... al sentimento di qualcosa che ci generò con affetto... La civiltà verso cui andiamo, e che per noi ha già sostituito questa, è invece guidata dall'idea del tramonto del sistema solare, dai grandi fatti cosmici, dalla morte delle stelle, dalla temperatura zero, dall'idea del collasso finale... Qualcosa ha creato le condizioni che hanno reso tutto ciò, almeno formalmente, solida conoscenza, annullandone la remota distanza temporale e tramutandolo in esperienza possibile: l'avvento del sentimento di contemporaneità.

L'AMICO Oggi l'idea di catastrofe è immanente alla stessa società. Quale dev'essere la condotta permanente davanti ad essa, ci chiediamo. Il pericolo è insito particolarmente nelle società complesse, dalle centrali nucleari all'incremento demografico, all'impoverimento improvviso. E necessaria un'etica della catastrofe in cui la classica domanda «che cosa devo fare? » si colleghi alla vita minacciata. Mentre tu ti trastulli con l'idea di catastrofe trascendente e aleatoria, l'idea invece che essa sia incombente stringe gli individui in una unità dinamica, e assume la funzione di una massima dell'agire che si può così formulare: agisci come se dovessi salvare costantemente te stesso e gli altri da una minaccia alla vita. La percezione della catastrofe deve dunque emanciparsi dalla sudditanza passiva all'evento estraneo. Con ciò la comunità che lo subisce se ne riscatta, scongiurando la propria perdita in esso.

M.S. Seguiamo allora i tratti dei percorsi che tu e io abbiamo tracciato sin qui... Per te una comunità superiore non sorgerà dal pericolo che l'uomo rappresenta per l'altro in uno stato di natura. Da ciò sorge, come è sorta, la società così com'è. Sorgerebbe invece da questa idea di

catastrofe che tu chiami 'immanente'. Dal pericolo permanente che pende sul genere umano nascerebbe una comunità per dir così supererogatoria, che non nascerebbe cioè da necessità e da bisogni. Unirebbe strettamente gli uomini una minaccia permanente alla vita del loro genere, a cui essi risponderebbero con la pietà dell'uno per l'altro. Tutto diverrebbe comune in virtù del pericolo.

L'AMICO Sì, questo penso...

M.S. Io invece ti confermo che il senso di contemporaneità agli stati finali del nostro sistema solare condurrà a una comunità di uomini duri e superbi, orientati a imporre un senso alla fine del genere umano, che per la loro possente immaginazione anticipatrice è già avvenuta. Immagino una comunità di uomini inflessibili e potenti - solo unita alla potenza, amico mio, la pietà è più di un flebile lamento -, i quali non avranno che una sola etica: 'valere', non 'essere'. Se vuoi ancora che tragga fuori questa oscura mia evidenza e le dia una qualche luce, io vedo comuni, per dirtene una, il principio di non contraddizione, l'imperativo categorico, comuni i princìpi della scienza, il sapere circa il nostro

sistema solare quel tanto che basti per guardare in faccia la nostra sorte - intendo della nostra specie. E a questo comunismo che mi riferisco. Non a quello della *merde*, al comunismo degli straccioni e dei miserabili.

Ma al comunismo dei chierici. Alla comunità delle cose intelligibili - uso apposta questi termini di Spinoza. Ciò che può dire un fisico qualsiasi, «Le equazioni differenziali sono la sola verità oggettiva, tutto il resto è immagine», mi convince e mi esalta. E in ogni caso la ricchezza materiale, per definizione, non può essere che particolare, mentre per noi chierici solo quella spirituale è universale, e puoi dividerla a tutti ma rimane una. Questa, per sottolinearlo ancora una volta, è l'idea che ho del comunismo.

L'AMICO Quanto a me, sono fermamente convinto che vi sono cose comuni di cui non rivendichiamo affatto la comunità. Acqua, aria, fuoco, terra... non ti pare, ad esempio, che i padri del pensiero vi si riferirono giustamente come a cose universali, che riguardavano tutti? Non si filosofa più sull'acqua, sull'aria... ma, renditi conto, sull'essere'...

M.S. Infatti la suprema erogatrice di nomi non le menziona più. Nessuno s'accorge più del loro essere comuni, o, come si dice nel nostro gergo, della loro universalità... Ma noi siamo consumatori di concetti, discendiamo dai cenobiti, da quei cinquantamila monaci sparsi nella regione del Nilo che vivevano in capanne di canne o in tombe, dediti a negare l'energia malefica...

DELLA FILOSOFIA GENIALE

M. Lecoq s'engagea le premier dans l'escalier et tout d'abord les taches de sang lui sautèrent aux yeux. Oh! - faisait-il, d'un air révolté, à chaque tache nouvelle - oh! oh! les malheureux! M. Courtois fut bien touché de rencontrer cette sensibilité chez un agent de police. Il pensait que cette épithète de commisération s'appliquait aux victimes. Il se trompait.

E. GABORIAU, *Monsieur Lecoq*

A chi si scandalizza che si faccia ricorso al genio come se si trattasse del pizzicagnolo sotto casa bisogna dire che fu proprio Schopenhauer che ci iniziò a una nozione tecnica e, per così dire, priva dell'aura melensa che la accompagnava. A un concetto di genio, insomma, in carne e ossa, al quale non si può giocare il tiro mancino di metterlo tanto in alto da non trovarlo più.

M.S., *Della filosofia geniale*

Questo scritto è apparso in origine come postfazione a A. Schopenhauer, *La filosofia delle università*, Adelphi, Milano, 1992.

Non si può più parlare della «filosofia delle università» così come ne parlò Schopenhauer. Ma egli diede inizio né più né meno che a una disciplina segreta, anche se lui stesso se ne fece beffe, seppure non senza amarezza. È vero che nessuna filosofia può oggi dominare da sola nell'università, ma è anche vero che dalle filosofie professate si libera una specie di filosofia generale che non è di nessuno, ma che le impregna tutte come un cattivo odore. E la filosofia universitaria. La filosofia quando ha perduto le sue caratteristiche di grande risposta alle domande di un'anima, appassionata. Quando non ha più stile. Il libro filosofico-universitario non turba minimamente, come un trattato di tossicologia non avvelena. La filosofia universitaria non ha un potere reale, che è soltanto quello sulla mente. La robaccia che produce - Stümper, und nichts als Stümper - non ha effetti. La sua forza è tutta apparente, e solo chi vive nell'apparenza ne risente per tutta la vita.

Al di là è un trascurabile squittio di topi. Ma qui la denuncia di Schopenhauer perde impeto: oggi troverebbe consenziente il denunciato. La stessa filosofia universitaria vuole che in nessun momento l'interlocutore dubiti di avere a che fare con una panzana. La filosofia universitaria è quel luogo dove si produce il sapere dei saperi, sì, ma in modo tale da non fare il minimo danno all'interessato. Essa purifica la verità dagli ultimi residui di verità.

Se vi è un'opera che non avrebbe dovuto essere, questa è *Die Welt als Wille und Vorstellung*: un fantasma che si aggira per l'Occidente. Tutto la rifiuta, e soprattutto ciò che Schopenhauer chiamò «volontà di vivere». Ma i babbei le rendono onore ugualmente, e intanto pensano ad altro. Complesso e ambiguo, infatti, è il rapporto con quest'opera, che attenta alla vita come un assassino vulgaris. Per la miserabile storia Schopenhauer è già passato. Ma una vera lotta per il pessimismo - scrisse invece Burckhardt - dovrà essere ancora combattuta. Da reazionari e maneggioni si ereditarono concetti come quelli di storicità e perfino di dialettica. Lo stesso avviene oggi col concetto di pessimismo. Con una parafrasi si può dire che il pessimismo

ridiventa di moda perché sembra che lasci come stanno le cose esistenti. Ma sotto il suo aspetto razionale esso è ein Àrgernis und ein Greuel, uno scandalo e una abominazione, perché nel concetto di cose esistenti comprende l'estinzione della volontà che le vuole. È venuto questo momento per l'Occidente? Se sì, chi potrà essere la guida se non colui che non ritenne l'Occidente una «civiltà», ma una accozzaglia di banditi?

La sfrontata tesi di Dilthey, «il pensiero non può risalire al di là della vita» - «hinter das Leben kann das Denken nicht zuruckgehen » (Die geistige Welt, 1) -, sembra nata lì per lì dalla Welt come rispostacela da comare. Si sa comunque come « la filosofia della vita» esca proprio dalla malizia di chi, scrivendo su Schopenhauer, si firmò, furbescamente, lo «speranzoso». L'incertezza in cui Dilthey - «el hombre que ha pensado mas sobre la vida», come lo definì lo sciagurato Ortega - lascia la questione si deve mettere in relazione col fatto che dopo Schopenhauer si sa invece che cosa pensarne. Il «regresso » verso Schopenhauer è il regresso alla vita stessa, di cui si vuole sapere perché sia così satanica. Solo la sua rozza e bieca dottrina fu in grado di darne un quadro

soddisfacente. Questa indisponente metafisica - tale la giudicava la stessa cultura che ne aveva decretato il trionfo, infastidita dall'infantile animismo, dall'antropomorfismo impudente, quanto Senofane dagli dèi dalla faccia di cavallo - riusciva, col suo grossolano bagaglio, là dove una filosofia «elevata» come quella di Hegel, che fin nei termini riproduceva invece lo stadio avanzato, «industriale», falliva. La stessa metafisica perde, con Schopenhauer, quel gradevole profumo di cielo che l'aveva accompagnata sin dai suoi esordi. Metafisica diventa, alla lettera, una sporca faccenda. (David Friedrich Strauss, il quale pretende che un pensiero che dichiara il mondo cattivo sia per lo meno cattivo quanto il mondo, ha ragione da vendere).

Chi ci guiderà dunque, chi ci scorterà rassegnati o fieri al macello? Questo degno maestro, che indica cammini e vie nascoste alla fine dei quali ci irretisce col miraggio del nulla. Mentre, ahimè, dobbiamo contentarci della morte.

Über die Universitäts-Philosophie sarebbe un innocuo libello, ricetta di ire e di bizzes (e Schopenhauer un *Ornithorhynchus paradoxus*, becco d'anatra e aculeo avvelenato. Si nutre di vermi). Ma se vi si presta orecchio, si sente un recondito

rimpianto, una struggente tristezza in mezzo al cachinno. La filosofia delle università non è proprio, per Schopenhauer, un soggetto di divertimento. I lazzi, i giri di parole, gli insulti celano un cuore esulcerato. Un affetto eroico per la filosofia che si sente tradito. La degenerazione della filosofia lo colpisce al cuore. (Non si tratta però dei lamenti parenetici di Hegel per le insolenze contro la filosofia, né del suo dubbio caustico, manifestato prima di morire, se «il rumoroso tumulto dei nostri giorni ... lasci ancora campo all'interesse per la serena calma della conoscenza semplicemente pensante»). La filosofia delle università: che cosa vile! Il suo amato Kant chiosato da misereabili e cialtroni! (Ma non è nemmeno questo. Il cocente rimpianto che la filosofia non sia più in mano al genio è il vero tema di questo libro). In realtà anche il rapporto di Schopenhauer con Hegel andrebbe interamente riscritto. Andrebbero fatte le debite parti a ciascuno dei due, come anche al fato che invece li accomuna e ne fa un'unica poltiglia. Con i suoi nemici, con Hegel stesso, con Schelling, con Fichte, lo conciliò in ultimo l'identità dell'identità e della non identità. (In fin dei conti tat twam asi, «anche questo sei tu»: Schopenhauer lo aveva scor-

dato?). La stupidità della filosofia di Hegel non è forse la stupidità dell'essere espressa col pensiero? Fino a che punto le loro differenze non diventavano allora indifferenti? (Ma c'è di più. Avvertiva giustamente Schopenhauer: «Aber wer, vom neikos beseelt, feindlich eindringe auf seinen verhasstesten Widersacher, und bis in das Tiefinnerste desselben gelangte, der würde in diesem, zu seiner Überraschung, sich selbst entdecken», *Über die Grundlage der Moral*. Cioè: «Ma chi, animato dal neikos, si avventasse ostile sul suo più odiato avversario e penetrasse fin nel più intimo di lui, vi scoprirebbe, con sua grande sorpresa, se stesso»). Resta in questa piccola opera una dissonanza. Che non sia un'opera comica, come per lo più è trattata. C'è in essa come il sentore di un più profondo dolore, più profondo di come fu inteso nella sua opera principale. (Nessuno può più vivere filosoficamente, sia chiaro. La vita è troppo angusta perché una filosofia degna di questo nome possa riversarsi. Colui che dice di vivere filosoficamente è solo un impostore. No, vivere non è così trasparente che una filosofia possa mostrarsi. La vita la trattiene come un corpo opaco trattiene la luce. E solo il pensiero che può accogliere la filosofia, non la vita. Pensare

filosoficamente al posto di vivere filosoficamente è tutto quanto possiamo. Vivere filosoficamente è pensare filosoficamente sino in fondo. Ovunque si avverta la sostanzialità del pensare, lì pensare filosoficamente è tutto. Nulla, viceversa, vivere filosoficamente). Il maledere che afferra davanti a *Über die Universitäts-Philosophie* è il seguente: c'è una volontà, che è la volontà di sapere, in cui ritroviamo per intero ciò che Schopenhauer attribuì alla volontà di vivere. L'insaziabile, incontentabile tendere che non s'appaga. Ciò che essa sa non conta e di continuo viene travolto, e sempre quella risorge intatta. Così il sapere non finisce mai, ma non perché ci sia sempre da sapere, bensì perché non si ferma la volontà di sapere, perché essa non trova pace. Per quale ragione dunque Schopenhauer tratta quasi unicamente dei filosofi dell'università - questi *Schafsköpfe* - e non della filosofia universitaria, in cui il cieco sapere, incontenibile e mai sazio, ottuso e senza carattere, ha la sua espressione dominante?

Una università «giusta», che non millanti credito, avrebbe uno scopo sopra gli altri: l'allargamento della coscienza, già raggiunto privatamente, fino a una illuminazione collettiva che

portasse luce su tutto, e quindi fino all'acquiescimento della conoscenza. Condurrebbe cioè a sapere, complessivamente e definitivamente, come stanno le cose. Questo confermerebbe il giudizio di Hegel che l'università sia la necessità dei nostri tempi. Il luogo, cioè, dove il saputo metterebbe alla gogna il sapere. Ma ciò non è che un sogno ridicolo. Non a torto la filosofia universitaria si affretta a deriderlo. Essa provvede col cervello alla perpetuazione del sapere come con i genitali alla perpetuazione della specie. Ma anche per questo si pone il problema se la filosofia non debba essere sottratta all'università e restituita al «genio». Ogni volta che riflettiamo, qualunque ne sia l'oggetto, la nostra lucidità ne guadagna e si estende. Ma l'abisso in cui ci mette ci costringe a tornare al grigio abituale, almeno nelle cose della vita. E così che questa resta sempre indietro, e non segue l'intelligenza che vorrebbe trasportarla chissà dove. Ecco perché il primato della vita, occulto o manifesto, si afferma sempre. Nello stesso tempo si ripetono le accuse all'intelligenza «astratta». Ma talora ci sembra che l'intelligenza conquisti terreno, e che la vita ne perda. Ecco che allora si grida alla «morta» conoscenza davanti alla vita palpitante, all'arida

astrazione, contro cui si mobilitano tutte le potenze dell'inferno. Ma ogni volta che il genio vince un colpo, s'avvicina il suo momento. A chi si scandalizza che si faccia ricorso al genio come se si trattasse del pizzicagnolo sotto casa bisogna dire che fu proprio Schopenhauer che ci iniziò a una nozione tecnica e, per così dire, priva dell'aura melensa che la accompagnava. A un concetto di genio, insomma, in carne e ossa, al quale non si può giocare il tiro mancino di metterlo tanto in alto da non trovarlo più. Il genio, per dirlo col nostro mentore, viene dall'esterno («significa che qui sembra agire alcunché di estraneo alla volontà, all'io vero e proprio, quasi un genius proveniente dal di fuori»). Possiamo dunque usare questo concetto tranquillamente, senza che ci si impigli tra i piedi. Ne deriva che un genio, come prima cosa, è sovranamente in più. Ecco perché nessuno sa in precedenza chi esso sia. Egli, come fu detto, ha unicamente un'origine metafisica, mentre un professore di filosofia nasce, per ogni onesto schopenhaueriano, dal puzzo delle latrine. (Essere professori è una onorata forma di esistenza, essere professori di filosofia ne è la forma più bassa). Il « genio » è depositario di una conoscenza che va molto oltre il bisogno.

Anzi, potrebbe portare in essa addirittura note liriche, insomma un po' d'aria, un po' di soggettività. Sebbene Hebbel, sempre preciso, nei suoi Tagebücher avverta: «Il veramente soggettivo non è altro che una specie di oggettivo. Allarga il mondo esprimendo i fenomeni che possono accadere solo nel cerchio di una data personalità». Mentre la banale volgarità della filosofia universitaria è come la volgarità delle fattezze di chi è sottomesso al bisogno e ai suoi sottili garbugli. Il concetto di bisogno spirituale - o, come Kant preferisce dire nella Kritik der praktischen Vernunft, «bisogno della ragione» - è già tecnicamente pronto con Kant, e approntati sono pure i mezzi per soddisfarlo.

L'appagamento dei bisogni di Dio, di libertà e di immortalità, attorno a cui gravita la produzione della filosofia universitaria della prima metà dell'Ottocento, viene organizzato con la stessa cura e grandiosità di mezzi con cui nello stesso tempo altrove si predispone il soddisfacimento dei bisogni sans phrases. Anzi, quando ancora l'economia comincia appena ad attrezzarsi per una produzione in grande stile, la filosofia universitaria è già pronta: in quanto beni che non si danno in natura, Dio, libertà e

immortalità devono essere 'prodotti'. Il loro processo di produzione e riproduzione è l'idealismo. Come osserverà Novalis, la filosofia è più pratica dell'economia. «La filosofia non può fare il pane, ma può procurarsi Dio, libertà, immortalità. Quale delle due è più pratica: la filosofia o l'economia?» (Allgemeines Brouillon). «Procurare significa fare» chiarisce Novalis affinché non ci siano dubbi. In altre parole, la filosofia universitaria produce da sé ciò di cui ha bisogno. Naturalmente, dice Kant, bisogna distinguere i bisogni della ragione dai semplici bisogni dell'inclinazione, questi ultimi senza riscontro oggettivo. Ma i bisogni dell'inclinazione e quelli della ragione vengono saldati assieme dalla filosofia universitaria, che ha ormai superato la loro distinzione in quanto antiquata. Insomma, ci sono mille ragioni per cui una filosofia può essere universitaria, ma ce ne sono diecimila per cui non deve esserlo. Come un lungo verme, di cui non si scorge né il principio né la fine, essa si allunga a dismisura, ma, per così dire, non ha né capo né coda. In compenso, che meraviglia di argomenti! (C'è anche chi, mentula sesquipedalis, dimostra la dimostrabilità della dimostrazione...). Ma la prova della verità è il suo imporsi senza meriti. Al

contrario della filosofia universitaria, che si afferma solo per i « meriti » di quattro poveri diavoli. (Ma gratia nisi gratis est, non est gratia). Quali filosofi universitari abbiamo oggi! La catastrofe della coscienza occidentale in mano ai lavapiatti. Un insignificante passatempo, il loro nichilismo *charitable*! Oppure piccoli enigmi, giuochi di parole al livello di intelletti da plebe. Filosofie per il divertimento della feccia. *Il faut que les masses s'amusent*: qui ti voglio, *sophós*! (C'è anche una controprova: come muore oggi un filosofo? Che tempi meravigliosi: oggi nessun Bruno muore sul rogo e Socrate sorreggia un bourbon. Si crede così di dover lodare i tempi e felicitarsi con la filosofia, che avrebbe questa fortuna? O non si deve dire piuttosto: miseri quei filosofi che non hanno nessun rogo che li attende, misero quel Socrate a cui nessun veleno darà l'ultima prova?).

In filosofia lasciati dunque guidare dal genio - non da likes and dislikes-e affidagli tutto te stesso. I tempi sono maturi. I filosofi universitari si reclutano per levée en masse, quello appare nel pleroma. Ecco perché diciamo che Schopenhauer fondò una disciplina. Non perché insultò un paio di professori (come si vorrebbe

farci credere). Schopenhauer maschera con i suoi insulti il sogno che il genio si riprenda daccapo la filosofia. (Il rimpianto che la filosofia non sia più in mano al genio, ripeto, è il vero tema di *Über die Universitäts-Philosophie*). Ma Schopenhauer non percorse la strada da lui stesso aperta senza increspicare, e cadde sul problema del Geldverdienen mit der Philosophie, del sapere venale, di cui non capì affatto la sottigliezza. Nell'amore il denaro rafforza il godimento erotico, che secondo una radicata convinzione vi troverebbe invece la sua tomba. Nell'amore venale il denaro equilibra il rapporto dando all'uno un maggiore erotismo, all'altro il godimento che al denaro è legato. Si tratta di capire la relazione tra i due grandi piaceri nel momento in cui si incontrano e si uniscono. L'intervento del denaro mobilita il corpo, e a suo modo lo eccita. Si ha una sessualità venale che non gode meno dell'altra. La danza dell'orgasmo non è meno flessuosa. È fuori luogo l'osservazione corrente che nel rapporto venale il rapporto stesso verrebbe ridotto a un livello assolutamente generico. Si incontrerebbero, cioè, una vagina e un pene. Mentre l'elemento individuale sarebbe bell'e spacciato. Tutt'altro invece: l'individuo può non

rispondere ai canoni erotici - gioventù, prestanza, bellezza, aspetto maschio, virilità, eccetera - e tuttavia essere forte la spinta orgasmica: quello è un capo, è ricco, è un ingegnacelo. Nell'amore venale non vengono raccolti e dispersi i liquami seminali, come nella vecchia prostitutologia si sosteneva, ma si esaltano qualità che si svelano proprio mediante il denaro. «Essere ricco» è una qualità come essere giovane, come essere bello. La sessualità dei poveri, che non hanno denaro ma solo «amore», può risultare alla fine scarsamente remunerativa dal punto di vista dell'orgasmo. Il prezzo di un partner è eccitante quanto il «valore» di un poeta o di un filosofo. Anzi, nel prezzo si ha sottomano, come si sa, il valore. Nell'amore sublimato invece il valore si accredita all'infinito, ma anche in esso, in ultimo, ci sono cosce e tette. Insomma, per tornare a noi, il denaro trasforma il sapere in un voluttuoso piacere per tutti gli interessati. Voilà. *Qui auget scientiam, auget dolorem* ? Il sapere venale non solo non lo accresce, ma lo fa sparire dalla circolazione. Col denaro, dunque, si tiene a bada quello che nella filosofia nuocerebbe, ma che una volta pagato non fa più paura. Che la filosofia diventi « strumento di guadagno » - *scilicet*

filosofia universitaria - fa parte del suo ufficio. L'angoscia « universitarizzata » - il cui problema nasce *hier und jetzt*, fu asserito, *in der Gèmeinschaft voti Forschern, Lehrern und Studierenden*, insomma nell'università - è un'angoscia che non fa paura. (Tu sei filosofo perché tratti della morte? No, amico mio, sei rimasto indietro: *wir krepieren!*). Quanto si dice sull'angoscia universitaria in *Was ist Metaphysik?* è più esilarante del dialogo che si legge in *Breakfast at Tiffany's* sulle paturnie: «"Si ha paura, si suda maledettamente, ma non si sa di che cosa si ha paura. Si sa che sta per capitare qualcosa, ma non si sa che cosa. Avete mai provato niente di simile?". "Abbastanza spesso. C'è chi lo chiama Angst". "Benissimo. Angst. Ma che cosa fate, voi, in questi casi?". "Be', un bicchierino aiuta'». In filosofia invece aiuta un cordiale più forte. Un'ottima acquavite è «l'universitarizzazione». Ora il dolore è insegnato, non più 'sofferto'.

L'odierna filosofia universitaria rinunzia con tanto chiasso al «fondamento» perché il suo fondamento è l'università, a cui non rinunzia. L'università, anzi, diventa la condizione delle condizioni. La verità universitaria è di gran lunga superiore a ogni verità filosofica. Sarebbe

davvero ridicola ogni verità della filosofia universitaria se alla sua base non vi fosse la verità universitaria. Anzi, lo stesso filosofo universitario rinunciarebbe più volentieri alla verità della sua filosofia piuttosto che alla verità dell'università, per la quale si farebbe tagliare la gola. L'universitarizzazione della filosofia tende ad assorbire ogni filosofia, anche se si presenta « immediatamente » come non universitaria. Oggi non lo sei, un giorno lo sarai, essa dice. Ma v'è di più, precisano i teorici dell'università: lo sei già da oggi, all'università non si sfugge. Homo universitarius è colui che ha sostituito la verità con la verità dell'università. In ogni caso il fondamento della filosofia universitaria è l'università stessa. Gli enunciati della filosofia universitaria poggiano sul solido fondamento dell'università. La situazione è certamente più grave di quella denunciata da Schopenhauer: riguardo all'università, la filosofia non ha più a che fare soltanto con la sua esistenza, ma con la sua essenza. Qui si mette in moto qualcosa di ignoto allo stesso Schopenhauer, fermo alla sola «esistenza» dell'università. Di colpo si presenta la sua essenza - di cui, se consapevoli, si inorridisce -, che è l'autoaffermazione del sapere, macabra farsa in cui quest'ultimo va a

farsi impiccare. Il sapere lanciato all'infinito e che divora se stesso. « Lo stato di divisione nel quale si trova attualmente la filosofia, l'attività disordinata che essa dispiega danno da riflettere. Dal punto di vista dell'unità scientifica, la filosofia occidentale è, dalla metà del secolo scorso, in uno stato di decadenza manifesta ... L'unità è scomparsa dappertutto ... in luogo di una filosofia, una e vitale, che cosa possediamo? Una produzione di opere filosofiche che si accresce all'infinito ... In luogo di una lotta tra teorie divergenti ... l'immensa produzione filosofica di oggi» (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie). Questa cupa descrizione di Husserl dello stato della filosofia coglie nel segno. Ma imputata è qui la filosofia universitaria. E la sua essenza che viene descritta con tanta precisione. Il desiderio di scienza a cui Husserl si appella, la volontà di forgiare la filosofia immer wieder, sempre di nuovo: questi sono gli escamotage della filosofia universitaria per perpetuare se stessa. La volontà di sapere che non ha mai fine e, allo stesso modo della volontà di vivere, senza un perché che non sia quello di affermare se stessa. Husserl non se ne rende conto, ma questi sono i

fatti. La scienza « rigorosa», che egli oppone a questo *carnage* dove le dottrine più disparate si scontrano *in mutua funera*, è ancora «filosofia universitaria». Quanto ai meriti intrinseci del concetto di strenge Wissenschaft, il giudizio già espresso da Lask si rivela, alla distanza, esatto al dettaglio. Dove Husserl, opponendo conoscenza geniale (Tiefsinn) e scienza rigorosa, affida a quest'ultima il compito di mutare la genialità caotica « in un ordinamento semplice del tutto chiaro ed esplicito», per Lask non soltanto esse non stanno in opposizione, ma l'una è das Material dell'altra. Lo specifico della teoria è che essa penetri nella «genialità» e la porti alla chiarezza. Il caotico verrà con ciò distrutto; ma il suo contenuto (Gehalt) è indistruttibile.

La situazione odierna della filosofia universitaria è dunque la seguente: primo, essa non ha bisogno del fondamento perché ha il suo fondamento nell'università (Ich hab'Mein'Sach' auf Nichts gestellt: ti credo, come no!). Secondo, la filosofia universitaria non ha bisogno di essere « geniale » perché trae la sua legittimità dal thesaurus meritorum costituito da opere supererogatorie come la Metafisica, l'Ethica, la Kritik der reinen Vernunft, Die Welt als Wille und Vorstellung eccetera, che illuminano i suoi

prodotti come il sole illumina indifferentemente l'essere umano *et sa merde*. Filosofare implica insegnare? In altre parole, il professore di filosofia deve necessariamente esistere? Questo lo sostengono solo gli interessati. Tu scavi e cerchi l'oro. Ma non sai se lo trovi. Invece la filosofia universitaria sai dov'è. Entri da un portone, sali le scale ed eccola lì, l'hai trovata. No, filosofare non implica insegnare. Tu non *impari* a filosofare. La filosofia non si *insegna*. A un tratto accade in te qualcosa, e sboccia quello che nessuno piantò e nessuno coltivò. Qui è vera filosofia. Oppure passano cinquant'anni e un giorno uno si mette a filosofare. Ma sono passati cinquant'anni. Insomma, l'indissolubilità didattico-filosofica - in altre parole il professore di filosofia - è una sciocchezza! Tutte le chiacchiere, se si apprende per *intussusceptionem* o per *appositionem*, dimenticano volutamente il problema di fondo: se ho davanti Herr Professor o l'eroe filosofico. Ma l'equivoco più grande nasce dall'anfibolia universitaria, dall'essere l'università intesa una volta come esistenza e una volta come essenza, dallo scambiare l'una per l'altra. Come esistenza, la filosofia dell'università sono i filosofi dell'università. Ma questo è il lato decisamente

più ridicolo. E a questo punto che Schopenhauer dimenticò chi fosse e agì non diversamente dalla frivola cultura. Perché l'università è l'oggettivazione della volontà di sapere. Anch'essa cieca e inestinguibile, questa volontà non si appaga mai. La perpetua ricerca è il suo destino di Tantalo. Una tesi come quella che la verità è *eine im Unendlichen liegende Idee*, sostenuta da Husserl, è facilmente fatta propria dalla filosofia universitaria, che vi vede il suo elisir di lunga vita. Quanto al «vero» pensiero, poiché il suo fine non è l'impostura dell' ego cogito mira soltanto a essere soddisfatto, e poi tace. L'importante non è pensare. Negli sproloqui di un comune filosofo non sono coinvolti soltanto i filosofi di mezza tacca, ma anche i «grandi» della filosofia universitaria, che pensano solamente per pensare. Ma pensato sino in fondo, il pensiero si estingue. Il sapere universitario dunque è autoaffermativo. E noi siamo continuamente sbalzati da un sapere all'altro, in un perpetuo affanno. Questa volontà di sapere è in effetti un triste inganno. Nel quale si perde ogni scopo. Ciò appare distintamente nella filosofia universitaria. In essa questa inappagata volontà di sapere ha il suo destino, che non è quello di non potere raggiungere la

verità, ma di oltrepassarla continuamente. Perché nello stesso momento in cui la raggiunge, proprio nello stesso momento è spinta oltre, da una a un'altra filosofia, senza fine. E ciò per una necessità intrinseca non alla filosofia, ma certamente alla filosofia universitaria. Colpisce l'irrequietezza di un tale sapere, e se ne vorrebbe uscire. Ma la filosofia universitaria è in preda al suo Unwesen, alla sua non-essenza. Eppure questo sapere è un puerile vaneggiamento, un'apparenza. Questa inesauribilità del sapere sarebbe di certo troncata dalla verità, ma non dalla verità universitaria, il cui tendere senza fine fa le mossacce alla verità della sua verità. L'innocente gioventù - che Schopenhauer compiangere -, la quale con fanciullesca fiducia si affida a questo orrore, non ha a che fare, come vorrebbe Schopenhauer, soltanto con i filosofi dell'università - sarebbe il meno -, ma, ed è qui la tragedia, con l'essenza dell'università, con l'essenza del sapere in essa fondato. È inteso, comunque, che chi va all'università non è innocente. Colui che apprende è colpevole rispetto al sapere quanto colui che insegna. Anch'egli si è consegnato nelle mani della non-essenza. La volontà di sapere, sempre affamata, chiede voracemente di

essere debitamente nutrita, ma non come se fosse la natura a dire: sia fatto Kant e Kant fu, sia fatto Platone e fu Platone. A questo scopo giova invece il *prìncipium individuationis philosophiae*, mediante il quale la filosofia si individualizza continuamente. Un meccanismo per produrre filosofia e filosofi a uso esclusivo della mera riproduzione. Filosofie diversissime (si fa per dire) si inseguono e si danno il cambio, appaiono e scompaiono in un continuo vaudeville, sempre con aria di importanza, ma niente resta di questo agitar di fianchi se non un moto perpetuo di cui non si afferra altro scopo se non quello che si è detto «volontà di sapere» fine a se stessa. Non c'è paesaggio più desolato, palude più mefitica, se non fosse che talvolta almeno se ne intravede il vero senso: essere trasportati in un movimento così folle da rendere la nozione stessa di verità (la verità è sempre contro di noi e quindi...) simile a una folata di vento. («Muss mehr und mehr die Universitätsphilosophie zu einer remora der Wahrheit werden»). Osservazione che cade quasi per caso, come se non enunciasse l'unico vero scopo della filosofia universitaria. E come se Schopenhauer riprovasse il leone perché sbrana o il ghiro perché dorme. Invece *tantae molis erat...* Tutto

il lavoro della filosofia universitaria ha quest'unico scopo: moltiplicare vertiginosamente le verità affinché non si individui mai quale, fra le tante, è la «verità»). Vige, tra queste filosofie, una legge del taglione per cui un membrum ruptum dev'essere ripagato con altrettanto. Infine non ne resta niente, e persino quel sentore di verità che una volta pur dovettero avere si eclissa.

La notoria sciocchezza delle tortillas della filosofia universitaria è già un primo abbozzo della autosoppressione del sapere, cioè della sua volontà così come può presentarsi nella sua Chiesa madre. Queste opere scongiurano quel tanto di verità che possono contenere proprio con le loro qualità: semplici, simpatiche, comode, durevoli. Le bazzecole che la filosofia universitaria produce fanno credere che ci sia la mano della Provvidenza. In ogni caso, fuori da ogni scherzo, c'è come una giustizia che vi opera dal di dentro. La volontà di sapere, questa volontà sfrenata, lubrica, non porta al fine: fermarsi in questa corsa scomposta, approdare a un «saputo».

L'attaccamento al sapere e ai suoi frutti deve dunque approdare non allo scialbo lenitivo che la filosofia universitaria si trascina comoda-

mente nelle sue stesse viscere. Chi ha capito questo non è fuori del sapere, ma l'ha veramente raggiunto, e perciò non ha più nulla da «volere». Mentre la brama di sapere, l'inseguimento di un sapere dopo l'altro non è mosso dal retto «desiderio» di sapere una volta per tutte, finalmente appagato avendo raggiunto la vera quiete conoscitiva. Perché qui, infine, è il punto. E qui che deve pervenire il sapere. A questo acquietamento dal profondo, che è poi ciò che chiamiamo, con molto più baccano, verità. E qui che la filosofia universitaria non potrà mai arrivare. Questa è la sua maledizione. Ecco perché chi ha veramente cura per il sapere la fugge, e con una occhiata sola la giudica per quello che è. Dal punto di vista effettivo - il famoso wirklich - la filosofia universitaria non ha importanza, anche se con la sua stessa esistenza essa caccia l'idea di filosofia. Ma la filosofia vera e propria non accampa diritti all'esistenza. Essa, ripeto, si impone senza meriti. Nient'altro che come un fatto, cade per dir così nel mondo e lascia lì la sua impronta, se la lascia. Anche se fosse possibile soltanto un rapporto con un unico individuo, con uno solo, sarebbe ugualmente soddisfatto il suo compito e compiuto il suo ciclo, ed essa sarebbe appagata.

Insomma, a chi si indirizza il discorso filosofico? Esclusa la feccia - che a stento sa dare un nome alle proprie voglie, e difatti le chiama «amore» -, resta quell'individuo che si unisce al filosofo come una metà all'altra. Che cosa si vuole, dunque, dall'interlocutore? Suskolàzein kai sumphilosophein, stare insieme e filosofare insieme per un breve momento. (Colui al quale si enunciano con confidenza i principi di una filosofia crede invece di contraccambiare la cortesia rispondendo a tono con i propri e facendone un'altra). Il nefando concetto di ricerca, proprio della filosofia universitaria, dovrebbe inoltre farla gareggiare efficacemente persino con la scienza (se ancora v'è scienza). Ma in essa la ricerca aizza a una specie di scontro col noto, non con l'ignoto. Aqui toro! Dobbiamo dunque uscire fuori dalla filosofia universitaria e affidarci al genio. Allora il sapere, ghermito dalle sue mani d'angelo, sarà tratto fuori dalla gehenna. Un sapere beato, in cui tutto sarà dato in una sola volta, sopraggiungerà in quell'istante provenendo da chissà dove. La distinzione tra filosofi dell'università e genio filosofico non è infine una distinzione polemica che apparterrebbe all'umore. Anzitutto è la distinzione tra due tipi di conoscenza, fra i quali

la conoscenza geniale risulta alla fine vittoriosa. Ma allora a che servono i filosofi universitari? Risponde il noto epigramma: «Frisch denn, die Stuben gefegt! Dafür, ihr Herrn, seid ihr da», «Scopino bene le stanze, suvvia, per questo lor signori son qui! » (Goethe e Schiller, Xenien, 60). Ma la cosa è troppo seria, e non si può scherzare col fuoco. La conoscenza geniale è la vera e propria conoscenza. La sua palese ingiustizia è che solo a qualcuno le cose si diano senza fare resistenza, abbandonandosi al suo pensiero. Cadono i mille lacci che legano la conoscenza, e questa, svincolata, diviene terso specchio delle risposte della Sfinge. Mentre il filosofo comune resta dietro la porta e bussa invano. E giusto che nessuno gli apra. Alla filosofia universitaria, dunque, si contrappone la filosofia geniale, purché si tenga conto della «freddezza» che Schopenhauer rovesciò addosso a questa, rispetto al subbuglio suscitato da Hamann in Kant. Una cosa è dunque la mortificazione del vero filosofo, che si fa piccolo e scialbo perché tale gli pare che sia la verità stessa. Altra l' *impotentia philosophandi* del filosofo dell'università, questo povero infelice. In balia dell'efferata brama di sapere, nelle grinfie della sua oggettivazione, egli è solo da

commiserare. Ma in tal caso, divorcons! Quella della eterna verità è un'idea che l'eroe filosofico regge con le sue sole forze (e solo in siffatte occasioni si manifesta il genio) . Chi lo dovrebbe non può raggiungerla se non perviene nello stesso momento alla quiete conoscitiva. Se egli non ha provato su di sé l'ossessionante presenza del pensiero, soffrendone e bramando la pace. Se non cade ogni impulso, ogni smodato desiderio di conoscenza, così che, come da un ramo rinsecchito, non germoglia più quel cattivo fiore. Se egli non fa voto di rinunzia, dandovi seguito con tutto se stesso. Rinneghi dunque la volontà di sapere, e saprà.

DELL'APATIA

L'apatia di uno spirito che segue con fermezza i suoi immutabili princìpi è sublime, secondo le parole dello stesso Kant. Essa ci prepara a trattare l'altro senza sentimenti.

M.S.

Tieni l'altro a distanza. Accetta, o dagli, un bicchiere d'acqua. Rassettagli la stanza e rimbocagli le coltri. Ma tra i tuoi atti e lui resti il deserto. Non c'è un motivo particolare per cui fruscino le foglie di un ramo spinte dal venticello. Questi atti provengono da chissà dove. Così devi intendere anche gli altri. Tu dunque non hai nulla a che fare con lui, e se occorresse potresti anche montargli su coi piedi. Anzi, se ti è necessario il suo grasso per ungerti gli stivali, prenditelo.

Che tu abbia bisogno del cibo non ti induce certo ad adorarlo o a rispettare in maniera particolare chi te lo fornisce, siano gli altri o gli orti e i frutteti o gli atti con cui te lo procuri. Esalteresti quei moti attraverso cui evacui, o il bu-dellino con cui te la spassi? E come il suolo su cui poggi i piedi - non lo adori di certo. Nella più perfetta indifferenza - non ti ama di sicuro -

ti sostiene, consente i tuoi passi. E tu lo ripaghi con la stessa moneta...

Bisogna che ci sia chi trascina il cocchio e chi vi sale ed è portato. Che se la tengano, la società, rimanga per gli stolti che in essa e di essa si appagano. Sbrigano servizi senza accorgersene e se ne servono. E producono quella ricchezza che rende splendido l'Eden per chi è nato solo per suonare il flauto. Sì, che lavorino e si affannino, sudino e abbrutiscano, affinché un altro tragga una nota o porti a perfezione un concetto.

La società ti tiene per mano. Ti costringe ad avere rapporti. Tiene pronte relazioni come trappole in cui cadrai sicuramente (amicizia, amore...). Essa si fa mantenere, insomma, e ti sprema il sangue, e infine ti butta, vuoto involucro, da parte. Buttala prima tu.

Abbiamo i piedi immersi in questo catino. Ma che più? Vuoi forse affogare, immergervi anche la testa? Non sai trovare il varco attraverso il quale uscire da questo imbroglio. O meglio, poiché uscire non si può, entra in te. Lì non trovi nessuno ad attenderti. O piuttosto, trovi te stesso. Come se donassi te a te stesso. 'Nulla', ti

si dirà additandoti le meraviglie che ti circondano, e gli amici, e le donne, gli onori, la fama, il potere sugli altri (cioè su nessuno, visto che non è su te stesso). 'Tutto', tu rispondi.

Il giorno in cui dirai: mi è indifferente mio figlio, e tuo figlio dirà: mi è indifferente mio padre, si sarà aperta una tale falla nella società che potrà entrare l'acqua lustrale e portarsi via tutta questa fanghiglia...

Quando la società sarà caduta nell'indifferenza, anche ciò che appariva un crimine non sarà più tale. Il furto? Non lo giudicherai più cosa grave, ma lo spostarsi di un bene da un individuo all'altro. Cosa sarà accaduto, infatti? La società non avrà perso niente. Ciò che prima aveva l'uno lo avrà l'altro. Daresti dunque più importanza a Pietro piuttosto che a Paolo?

Quel tizio, l'albero da frutto, quella nuvoletta azzurrina, sono tutte cose. Non distinguere, come i pazzi, quell'uomo da quel pezzo di carta stropicciata.

Fuggiamo dunque dal carcere della società. Ciò non significa stare appartati in un cantuccio. Ma

passiamo attraverso di essa senza che i nostri sandali la calcolino. Essa è il terreno che calpestiamo per camminare, che ci fa stare eretti, o che sia. Ma chi se ne cura? Quanto all'altro, poi? Non più della sedia su cui ti siedi, della maniglia con cui apri la porta: non averne cura maggiore che per queste cose. Ad esempio è malato, cioè guasto? E tu lo aggiusti. Nulla di più.

Vedi? Lì passa quell'uomo dal volto emaciato, e quell'altro: sembra che l'abbia colpito un fulmine... Non trascorre ora senza che tu non veda malati, poveri, miseri di tutti i generi, senza che questi non ti vengano portati davanti agli occhi come di proposito. Perché tu sia buono, umano... Ebbene, qui ti voglio. Lasciali ai loro mali. Così volle la sorte. Passa oltre.

Pratichiamo l'insocievolezza. Allontaniamo il simile con modi sgarbati. Trionfi la dissimiglianza. Chi mi è simile? A chi sono simile? Si senta il tuono della tua collera al solo sospetto.

Non ci si accorge ancora del riprodursi della società come cosa maligna, quando invece per tempo ce ne rendemmo conto della natura. La

società si riproduce ciecamente, trae da uomini e cose altri uomini e altre cose, e qualsiasi piano si abbozzi, tosto essa lo rompe e dilaga come se avesse un'esistenza propria che pendesse come una mannaia sul capo di tutti. È la propria esistenza, infatti, che le interessa. Essa pensa solo a esistere e basta. Che per di più debba essere giusta, ecco una pretesa in cui si mostra di non avere capito nulla della sua natura.

Che cosa tenga unita una società, anche questo si è lasciato dietro molte risposte di cui restano le macerie. Ora come ora la società sembra solo una lunga abitudine. La sua durata, com'è prospettata anche dalle migliori teste, sgomenta. Ognuno viene duramente richiamato a dare il suo quotidiano contributo. Chi vi si sottrae è l'asociale, al quale la società mostra il suo vero volto, o, peggio, la sua assistenza comprensiva. Le sue carceri pullulano di ladri e assassini ai quali insegna quel concetto di libertà che essi conoscono bene, tant'è che sono dentro per questo, ma sarebbe non averne capito niente attribuire tutto ciò alla sua 'ingiustizia'. Essa è quello che è. La società non è «sociale».

Insisto: non sprecare la vita che ti resta per un altro. O volgiti a lui come a un albero: curalo, procuragli ciò di cui ha bisogno, potalo, fai quello che gli occorre, ma stanne lontano. Mantieni ferma la tua distanza. Che le stelle ti siano più prossime del tuo prossimo.

La sola esistenza del medico attesta che c'è qualcosa per cui l'ordine sfugge al politico. Con una doppia procedura, la politica introietta la malattia e quindi il medico nell'ordine di sua pertinenza. Il medico diventa 'politico' a sua volta. Partecipa ai baccanali dell'imperfezione dell'uomo, per celebrare la propria necessità.

Che tu vivi con 'altri' è un fatto. Ti circondano cose, oggetti domestici, la tua cara poltrona, esseri che più o meno hanno le tue stesse fattezze. Ti trovi prossimi scarafaggi, formiche, zanzare... E allora? Li metteresti fra 'gli altri'? E perché allora quel tipo, o quell'altra, perché quelli dovrebbero essere i tuoi 'altri', ai quali dedicare una cura particolare? Non trovi più attraente quell'altro che è in te e col quale stai il più del tempo, e con cui passi i tuoi momenti migliori?

Contraì, sia pure, vincoli sociali, sposati, sii padre, lavora, ma con *apatia*. Sii come se non ci fossi, sin quando non ci sarai del tutto.

Considera la società come la natura. Verso cui lo spirito, non appena arrivò alla tappa successiva, esprime disprezzo. Abbi ora verso la società. Tieni con la punta delle dita le cose che la concernono, pronto a gettarle via con schifo.

«L'indifferenza per la società la lascia intatta. Tutto continua come prima». Ma che ci importa? Noi badiamo alla nostra vita, e diamo solo esempio.

Niente fervore sociale. Sperimentiamo il principio di aridità fino in fondo.

Nelle Epistole erotiche Crisippo porta l'indifferenza a temperature incandescenti senza bruciarsi: la dea Era con la bocca vicina al membro virile del padre Zeus. (Non alludeva Zenone, egli dice, a questa indifferenza assoluta?).

Verso gli affetti sociali sopravviene nell'indifferente una gelida *apàtheia*. Essi sono al più *mor-*

sus et contractiunculae: fugaci moti in cui ancora sussulta il ricordo delle catene. L'indifferenza davanti al delitto è la maturità raggiunta. Il livore o il pianto, la banale giustizia, non reggono rispetto ad essa. Il giorno in cui non ce ne importerà più, oltre tutto, esso scomparirà. Lo fugherà l'indifferenza stessa.

Bisogna guardare la società come si guarda la natura, dalla quale ci sentiamo ormai svincolati. Notiamo, sì, questo contorno, alberi, animaletti che strisciano o insetti che ti ronzano attorno, l'acqua di un ruscello che scorre, ma che ce ne importa? Lo sguardo passa su di essi come su un levigato marmo, senza che qualcosa lo fermi. Allo stesso modo si percepisce il proprio stare eretti, e il complesso rapporto con le leggi che regolano la gravità eccetera non ti è certo presente in persona, insomma è caduto nell'indifferenza, e quando diventa tematico è un'altra cosa. Così lo sguardo maturo si posa sulla società. Gli esseri che ti passano accanto non ti importano più degli insetti, e i rumori del giorno si confondono, per dir così, con il più lontano cielo. Percepisci voci, risa, sì, ma queste 'differenze' non sono ciò a cui tu punti. Tu miri all'indifferenza. Alla più banale unità, in cui

tutto è mischiato con tutto. Le varie funzioni, economiche, amministrative, sanitarie, politiche, eccetera non vengono più colte. Come le funzioni 'naturalì', digerire, evacuare, cui non va certo l'attenzione, e che si svolgono in un individuo nella più perfetta apatia. Ma allora, come si butta qualcosa in pasto ai cani, così tu puoi buttare una tua azione, un gesto a quell'individuo. Che lo si chiami 'bene', ad esempio, ne stravolge il senso. Ma agli occhi di costoro non basta che tu faccia qualcosa, bisogna anche che questo qualcosa sia 'buono'. Ciò che conta, invece, è che questa azione provenga dall'indifferenza. A te non interessa quell'uomo, il suo stesso volto sfuma in un volto generale, o piuttosto vacuo e generico. Ma dall'indifferenza per lui proviene il gesto con cui gli si butta un atto, ripeto, così come si butta un osso al cane. E che anche questo si chiami bene o no, infine, è indifferente.

CONTRO LA MUSICA

SULL'ETHOS DELLA MUSICA

Quanto sei dolce e carezzevole e per i piedi così gradevole Krak! Krak! Krakerakrak!
O grande Jack von Offenback.

R. WAGNER, *Eine Kapitulation*

Chi ascolta veramente, ascolta l'ascolto.

M.S.

Un fantasma si aggira tra noi. Il fantasma della musica. Una opprimente melassa, un indistinto in cui si trova di tutto, musica da camera e musica da piazza, per pochi e per molti, buona e cattiva musica. («Persino la cosiddetta "cattiva musica" è dopotutto musica, e non un semplice complesso di questi o quei fenomeni acustici » afferma compiaciuto Ingarden. Questo dice tutto). Mahler compone la musica di Mahler ma canticchia le canzoni napoletane. Es gefällt - per ognuna viene pronunciata la parola mortale: piace. Un rozzo ascoltatore, senza ethos alcuno, s'è impadronito della musica (come una volta si diceva che la musica si impossessava dell'ascoltatore). Essa lo segue ipnotizzata, e sprigiona suoni dai suoi stessi fan. Dalle loro orecchie spalancate suona quella stessa musica che essi vogliono ascoltare.

Ciò che qui si è chiamato « contro la musica » non è libero da valori. Anzi si appresta a emet-

tere una condanna che suppone che l'oggetto sia stato giudicato. L'atteggiamento che non valuta si dispone attorno alle scienze umane, o al loro interno stesso, come se dovessero essere protette. Al soggetto conoscente si raccomandò di essere, non di valutare, fino a quando non sparì. All'ultimo soggetto, se per caso se ne fosse salvato uno, si addice essere anacronistico. Chi valuta, oggi, è l'Umsturzer, il sovvertitore. Egli rovescia i valori, perché questo è valutare. Contro la musica: il significato dunque dev'essere inteso. Non è una volgare polemica che qui s'innesca, ma una delicata questione metafisica. Nel crepuscolo dell'umanità, la musica suonerà da sola. Forse già si fa musica per nessuno. In ogni caso la critica dell'ascolto intende regolarsi non seguendo le leggi della musica, ma sottoponendone a leggi l'ascolto, sottoponendo la musica a un ethos.

La critica dell'ascolto, che dev'essere perseguita con altri mezzi, s'affaccia qui in modo improprio nel corso di un regolamento di conti con la musica, con l'assuefazione 'sociale' ad essa. Ma non tutto ciò che 'vale' entra dalla porta.

Le implicazioni metafisiche della musica sembrano sparite davanti a quelle sociali. Ma di sicuro a ogni nota corrisponde uno scossone del mondo, mentre dal sociale salgono battimani. Il baccano universale: così si potrebbe chiamare la musica che aspirasse non al solo ruolo sociale, ma a fare udire il suono delle cose. Il primato della musica accompagna il primato del mondo, di cui però s'è scoperto il trucco. Per un verso è come se il baccano universale dovesse coprire le grida scollacciate dei viventi, proteggendo da esse un eventuale orecchio cosmico. Per l'altro, al gesto del mondo che scopre le sue carte, nell'età della metafisica avanzata che già si legge in Kant - come se egli fosse la mano della filosofia -, corrisponde un invito sempre più pressante ai Maestri di tutte le specie: Music please! Che l'Essenza sia data al vedere, a un vedere superiore, o come Logos parli, e quindi che l'Essenza sia parola, ciò è arcinoto. Che l'Essenza si oda, questo dà alla musica il suo spazio nei cieli. Con una affermazione da 'filosofia dell'arte': «L'intero sistema musicale si trova espresso anche nel sistema solare » (Schelling, *Philosophie der Kunst*). Secondo la

definizione di Thomas Mann la musica è Idea acustica. Che essa sia l'Idea acustica dell'essere' è più appropriato. Si potrebbe almanaccare che, a parte subjecti, 'musica' sono i brividi che proviamo ascoltando l'universo. Il suono come brivido, dunque, verrebbe confermato. L'udito è il peggiore dei sensi. Il meno libero. Nell'orecchio si installa il mondo come suono dirompente a cui non si resiste. Il suono spadroneggia. Il problema principale è una critica dell'ascolto. Quando si imputò all'ascolto di essere regredito, si accusò la musica di massa. Il regresso ha tuttavia altre cause. L'ascoltatore regredito si 'rifiuta' di ascoltare. I suoni devono colpirlo senza che egli si comprometta. Io sono qui, dice l'ascoltatore regredito, ma non ascolto affatto. Sono i suoni che ascoltano se stessi. L'ascoltatore regredito non vuole entrarci. Egli vuole ascoltare musica declinando ogni responsabilità. La prepotenza della musica lo sconcerta. Da quando l'intesa con la musica si rompe, dopo le fusa della melodia, l'ascolto è semplicemente catturato da volgari malfattori. Mentre prima la musica si andava ad ascoltare percorrendo leghe a dorso di mulo, oggi è essa che si fa sentire senza remissione. Ovunque tu sia, ti agguanta per il collo e ti impone di

ascoltarla con varie promesse. La promessa della città d'utopia s'è adempiuta dal lato peggiore. Gli angeli che suonano la tromba non somigliano ad angeli. La musica ha raggiunto il suo stato attuale da quando potè contare sull'ascoltatore come strumento inconsapevole. Essa non suona più, infatti, fagotti, sax, trombe o violini - anche se può sembrare -, ma suona i suoi ignari ascoltatori. L'amore per lo strumento, davanti a cui il 'povero suonatore' cade in ginocchio come davanti a una creatura in carne ed ossa, giusto il racconto di Grillparzer, è ora sostituito dall'amore per l'ascoltatore, sui cui nervi balla l'archetto. (Non si comprenderebbe il ritorno del 'castrato' come voce dominante, se non fosse l'epoca dell'ascolto. Perché mai, a un certo momento, nella musica occidentale ritorna il castrato - il castrato coi coglioni -, se non perché egli è lo strumento perfetto?). Oggi la musica non ha altra origine che l'ascolto. Se i due momenti subiscono la netta separazione delle epoche di piena astrattezza, allora l'ascolto precede l'ascoltato. Tra musica e ascolto non c'è la simmetria pretesa. Se si chiedesse a un compositore d'oggi cos'è che lo ispira, egli risponderebbe sinceramente se dicesse l'ascolto.

La nascita della musica dall'ascolto è un cattivo scherzo dopo che si promise chissà che cosa. Si crea dunque musica per l'ascolto laddove si dovrebbe creare solo per istituire un ordine nei suoni. Per realizzare una costruzione. Qui il neoclassico Stravinskij dice le cose come stanno, e vi disubbidisce come un monello. Tutto suona. La musica celebra in festa l'esistenza del mondo. La promessa fatta propria dalla musica di liberarci con i suoi mezzi dal raccapriccio dell'esistenza viene accantonata. La promessa parlava di rinuncia, e al rinunciante era promesso il cielo. Ma quel che risuona è un'altra musica. Il compito di rappresentare l'Essenza - che essa sia la 'volontà' o i 'padroni' - e quindi liberarsene viene affidato al divertimento. La catarsi ritorna alla sua origine: sbarazzare lo stomaco. In realtà la musica non ha mai retto alla superiore richiesta di liberazione, e così si dà per vinta. Wagner, sconfitto, trionfa. L'odierna musica da stadio è wagneriana sino alla feccia. Essa realizza l'opera totale. Nel giro di due secoli - più o meno - la musica ha percorso interamente la sua parabola. Con ciò non si raccomanda di astenersene. Semplicemente se ne denuncia quello che si sarebbe detto un tempo il carattere apologetico. La musica è dalla parte del mondo.

Essa non dà una mano a resistervi, ma prende le difese del nemico da un punto privilegiato, dentro di noi. Ascoltare buona musica! L'espressione si usa alla leggera. In realtà la musica è tutta 'cattiva'. Essa, vogliamo dire, blocca il rigurgito che abbiamo per l'esistenza e se la fa con ciò che si potrebbe chiamare, forzando le cose, la malvagità in sé. I suoni che dilettono, o che tressano con l'intelligenza più sensibile, provengono dalla macina in cui si sprema la nostra vita. La musica esce, tale e quale, dal toro di Falaride. Gli sforzi di Mahler per fare una musica ostile al 'corso del mondo' non vanno a buon fine, e non per l'impotenza dell'autore. Il ritornellino di un Lied mahleriano, « Wie ist die Welt so schön! », fa vedere ingenuamente la potenza della musica trionfare sull'impotenza del suo autore. Eppure, questo dovrebbe fare l'arte: procurare disgrazie al mondo. La musica dovrebbe farci rimpiangere che ci sia un mondo. Dovrebbe essere rinunzia, rinunzia completa. La vecchia musica progressiva, dove il progresso veniva sottratto a 'creatori' inconsapevoli - conduceva in cielo o a tre passi, alla Società per gli Amici della Musica -, bruciava il progresso perché nelle sue vene ardeva tutt'altro. La taccia di metafisica data alla

musica da un autorevole esponente del Theatrum Philosophicum è la sua potenziale condanna. In realtà essa si struscia addosso all'essenza del mondo, in modo che l'in sé ne risulti immediatamente mediato. Ma tutto ciò la pasticcia talmente con quello a cui dovrebbe resistere con pertinacia, che essa cade perdutoamente fra le sue braccia. L'appello all'ascolto della musica diventa un appello all'ascolto di se stessi: lo dice Bloch. Quasi che nella musica si celebrasse l'incontro con il proprio Sé, come si è voluto sempre fare « ledere, e non lo scontro col mondo. Questa sarebbe invero l'esigenza di ciò che in essa vi è di artistico. Che la musica alluda all'essenza o la esprima - come nel metafisico della musica -, ciò non sarebbe né un regalo né una concessione. La musica sbava per il mondo, questa è la verità. Lo accompagna con i suoi strumenti come se quello cantasse. La filosofia della musica da Bloch ad Adorno si installa al posto della metafisica della musica - di cui il vecchio Schopenhauer stabilì i contorni - senza nemmeno dire il perché. Essa lo presume soltanto, senza porre in discussione ciò a cui ha tutta la voglia di succedere. Il filo conduttore è la riduzione dei problemi del mondo a problemi

sociali. O detto in altro modo, la riduzione dei problemi metafisici a problemi sociali, e questi ultimi a problemi musicali. Il sogno di Rousseau, «si canterebbe invece di parlare» (Essai sur l'origine des langues, cap. iv), allude a una socialità musicale che utopisti e funzionari della cultura oggi caldeggiavano. Bloch nota che nell'élite intellettuale, nonostante l'inclinazione naturale che ogni uomo ha per la musica, l'amore dichiarato per essa sia raro, e auspica che «anche gli intellettuali si dispongano con la massima sollecitudine al godimento della musica». Egli ha in mente quegli stessi effetti sociali che Rousseau notava alla rappresentazione del suo Devin du Village a Fontainebleau: fusione calorosa e lacrime, molte lacrime («Le plaisir de donner de l'émotion à tant d'aimables personnes m'émuet moi-même jusqu'aux larmes»). In realtà la musica arriva da chissà dove. Dagli immensi depositi di suoni formati nel tempo, e che una geologia sonora potrebbe individuare, provengono solo sinistri j avvertimenti. Neil'immaginare una musica per cani Satie non è soltanto un *foutu* dada, ma si inizia con lui a togliere seriamente la musica al monopolio dell'uomo per restituirla a non si sa chi. Altro che sociale! (Forse la musica si

prepara a essere per altri, non per l'uomo. Forse prepariamo la musica per altre specie). Si è creduto che lo stato della musica, la sua attuale sfacciataggine (se così possiamo chiamarla), avrebbe a che fare con le storture della prassi sociale, penetrate sin nel suo nucleo. Beethoven scrive a Wegeler: « Le mie composizioni mi fruttano molto, e posso dire di avere più commissioni di quanto mi sia possibile soddisfare. Per ogni pezzo ho sei, sette editori e più ancora, se me ne volessi curare; con me non ci si accorda più, io chiedo e mi si paga. Vedi bene che bella situazione è la mia». Il produttore di musica non è più un usignolo. Ma il bisogno di guadagnare, come già era avvenuto con Mozart, non va contro le 'voci' dell'anima o i ghiribizzi della fantasia, e trae ottimi spunti dai compromessi. Sul formarsi del mercato culturale si riversa un senso di colpa accompagnato da tuoni e fulmini (nel caso, da timpani e grancassa). Mentre la colpa è quello stretto nesso col mondo che non si vuole riconoscere. Il sospetto che la musica non sia libera per altri motivi. Nell'opera di Bach Dio si incarna in un organo. La convinzione di Adorno che Bach vada svincolato dal suono 'rigoroso' a favore di una accentuazione della dinamica soggettiva

non è convincente come non è convincente, in generale, la cosiddetta relazione con la prassi sociale. Ciò priverebbe Bach del suo tema, che lo stimato musicologo avrebbe invece trovato nella dialettica del vecchio e del nuovo. Certi trascorsi sono al momento improponibili, ma bisogna proteggersi contro inopportuni ritorni. La musica di Bach va più vicina al suo tema, anche se il suo medium diventa con lui seriamente profano. Il mondo diventa orecchiabile. L'orecchio celebra l'evento, e già ascoltando acconsente.

Per Bach e Beethoven la musica è solo in parte in rapporto al tema, mentre per il resto già comincia a puntare sull'ascolto. Semplificando, si potrebbe dire che nel loro caso quest'ultimo era rappresentato dal fior fiore della società. Mentre il soggetto preferito della musica odierna sono straccioni e canaglie. Tipi come quelli che nell'Ottantanove si mossero con *La Marseillaise*. Che si faccia musica per le orecchie è l'attuale fase della musica. Ma con ciò essa non si è sradicata dall'antica abitudine che abbiamo chiamato 'strusciarsi col mondo'.

La musica che fa da sottofondo a una marca di amaro non rivela la miseria del tempo né le sue tendenze regressive. La musica è di per sé

réclame del mondo, e invita una volta per tutte a comprarlo. Essa, che ha sempre avuto fumus metaphysicae, ora lo ha doppiamente. Chi comunque lamenta che una sinfonia reclamizzi mobili per cucina è indignato solo perché ciò offusca ai suoi occhi l'autentica funzione: pubblicizzare il mondo sic et simpliciter. Come è bello il mondo! Tre al prezzo di due'. Il carattere reclamistico della musica è occultato dal suo stesso uso reclamistico. Ma dietro le pappine per neonati che la musica accompagna, mano nella mano col mercato, spicca la pubblicità per il mondo. L'oggetto che la musica riesce a far vendere di più, la cosa più pregiata, è il mondo, che invece, a detta degli esperti, non vale una cicca.

II

Prima che ci fosse la musica ci fu l'ascolto, narra la favola. Le orecchie dell'uomo si tendevano, attratte da quello che ancora non c'era. Ma da dove doveva venire la Misteriosa, attraverso quali sentieri sarebbe passata la Regina? Preparate il corteo, si diceva. Poi le orecchie cominciarono a udire suoni, che provenivano da mille

strumenti... no, essi non venivano da alcun'altra parte se non dalle orecchie. Così nacque la musica: dalle orecchie. Questo, almeno, si vorrebbe sentire dire. Ma è una favola a rovescio, che non comincia con «C'era una volta », ma con «Una volta non c'era». Una volta non c'era. Bisogna decidersi a sviluppare questa intuizione di Nietzsche: la musica giunge troppo tardi. Da quanto la aspettavano le orecchie! Quanto dovettero penare! Fino al punto che, ormai disperate, dovettero produrla esse stesse. Insomma, una volta l'ascoltatore doveva andare dietro la musica. Oggi non si può nemmeno dire che la musica vada dietro l'ascoltatore, perché gli nasce dalle orecchie. Giustamente la metafisica della musica - si deve pur chiamare con questo venerato nome quello che qui facciamo - 'sente' solo sonorità. Essa procede da musica a musica attraversandole con la sofferenza dovuta. Scontato è il fatto che non si può andare direttamente alla musica. Ma nemmeno chi resta fermo coglie quello che brama. Il problema è infine: perché il suono? Di come è fatto il mondo ce ne sbattiamo, ma ogni neo deve renderci conto e ragione. La sedicente tesi che dice «la musica è linguaggio » cela a malapena, con tutto il suo tono distinto, il

nervosismo. Anzitutto la musica è suono. Solo in questo senso è un fato. Neanche il motivo temporale è la cosa più importante. Ecco perché essa non riesce a incarnare a lungo l'utopia. L'ingresso della musica nell'ambito del linguaggio vuole esorcizzare il suono, il suo singolare destino. La stessa espressione «linguaggio musicale » fa parte delle buone maniere. Mentre quell'alcunché di selvaggio che la musica porta con sé allude tremante alla sua sonorità.

Poiché il suono non riesce a risolversi in 'storia', esso deve, kantianamente, essere affrontato da una critica del suono che anzitutto lo spinga ai suoi limiti. Il limite spiega perché la musica non possa essere dialettica. Perché, quindi, non possa superare la contraddizione col mondo. In compenso la musica 'se lo fa' tale e quale. Essa lo accompagna come un mesto piano in una semideserta sala da ballo accompagna tutto ciò che vi è dentro alla rinfusa, dalla coppia che balla ai bicchieri sul tavolo. Un sano antinominalismo provvede dunque a cancellare le differenze tra musica e musica. Musica dotta, colta o da stadio: tutto è musica. Ciò che resta è la musica con la quale si cimenta l'ascolto. In questo, infatti, cadono i nomi che distinguono

una musica dall'altra. Si aprirebbe un infinitum, dove si susseguirebbero una dopo l'altra le musiche fin qui esistite. All'ascolto non risultano differenze. Come ciò che si affidava ai contrasti tipo forte-piano, acuto- grave, eccetera decadde a differenza per bruti, così all'ascolto sapiente si sente solo musica - non Mozart o Cage. Il pregiudizio nominalistico che segna la musica con tanti cartellini non è condiviso dall'ascolto. A livello d'orecchio - se vogliamo essere volgari - non c'è che un lungo flusso in cui galleggiano nomi come turaccioli in un mare. Come una ghigliottina, l'epoche ne ha tagliato le teste. Ciò che vi è di nuovo in una musica è che essa sia sempre musica. L'osservazione di Ingarden sopra riportata elimina un ricorrente pregiudizio: «Persino la cosiddetta 'cattiva musica' è dopotutto musica, e non un semplice complesso di questi o quei fenomeni acustici ». Ogni musica determinata è una trovata, solo la Musica non lo è. Ciò che interessa la musica è la musica. Singole opere, sinfonie, Lieder o 'messe' lussureggiano nell'apparenza. L'essenza se ne infischia. Ciò non pone, invero, nessuna questione particolare riguardo al progresso o alla restaurazione. Vecchia grana di Adorno. Piuttosto che di una musica che

dev'esserci, alla musica basta che dev'esserci musica. Per l'ascolto la vera differenza non è quella burocratica che distingue una musica da un'altra, ma la disperazione. Nell'ascolto, la cui critica nel senso kantiano stiamo qui tentando, viene sussurrato il segreto di un ascolto contro la musica. Avrebbe dunque ragione Hanslick? La musica non ha veramente alcun significato? Vana è la pretesa di Schopenhauer, dice assennatamente Bloch in *Geist der Utopie*, che la musica possa sussistere senza il mondo, poiché essa anzi lo fa emergere, «in quanto rappresenta con parole diverse un'oggettivazione di tutta la volontà che è immediata come il mondo stesso». Qui si pone in realtà il problema se la musica possa esistere senza ascolto. Negativa già sarebbe la risposta di Stumpf nella sua immensa *Tonpsychologie*. Ma continuiamo a dare retta a Bloch. Quando il suono diventò musica: secondo lui questo avvenimento si potrebbe cogliere in persona. «A partire da Orlando di Lasso è raggiunta la completa libertà. Egli signoreggia il canto conviviale con non minore maestria della gravità dei suoi sconvolgenti salmi penitenziali; tutto è ormai pronto nella sua massima ampiezza per essere espresso, costruita è la casa del suono,

preparata è l'estensione, la prospettiva, la trascendenza dello spazio sonoro, che per la prima volta diviene davvero completamente 'musicale'» (Geist der Utopie). Il suono ormai è suono ascoltato, come lo definisce ancora Bloch, non 'suono in sé'. Il suono ascoltato è l'Es che diventa Io. Il canto delle Sfere non è quello delle Sirene. Ma qualcosa di più orribile, che non smetterebbe mai di risuonare. Da questo suono che non cessa, vera immagine dell'inferno, ci difendiamo con tutte le nostre forze trasformandolo in musica, e trasformando la musica in ascolto. E tracciata così la genealogia dell'ascolto. Noi portiamo il destino della musica nelle nostre orecchie. Almeno sembra. L'ascolto odierno ha creato un nuovo tipo di adepti. L'ascoltatore borghese non credeva alle proprie orecchie. Né, com'è noto, ai propri occhi. Il nuovo ascolto ha prodotto 'credenti', credenti nelle orecchie. Giustamente la musica emancipata ne diffida. « Io so soltanto » scrive Schònberg ad Alexander Zemlinsky «che l'ascoltatore è presente, e ciò mi disturba, anche se per motivi acustici non posso rinunziar- vi (nella sala vuota infatti non c'è risonanza)». Ma lo scrivente sa bene che la sala si potrebbe riempire con altro materiale, blocchi di ce-

mento, pietre, mucchi di sabbia o pecore. In realtà egli vuole sottrarre la musica al nomos dell'ascolto.

Tuttavia, se la musica dovesse accompagnare la morte della nostra civiltà, essa non si udrebbe. Ma per altri motivi. I toni sarebbero tanto alti da sfuggire a ciò che in ogni civiltà passa per orecchio musicale. Il terremoto acustico della musica wagneriana dà già la sensazione che essa tema di non essere udita. L'altezza dei timbri, l'exasperazione del suono mira a farsi sentire chissà dove. Cosa che almeno da Beethoven accompagna la volontà di musica. 'Farsi sentire' è rompere la barriera che minaccia di disperdere i suoni, come se non ci fosse più nessun orecchio ad accoglierli. Gli effetti sonori esasperati rivelano il nucleo di verità della musica odierna: farsi sentire costi quel che costi. Adoperare anche il silenzio pur di spuntarla.

III

«Abbasso il mondo» scrive Wagner in una lettera a Liszt. Ciò doveva essere eseguito mediante la musica: «Nimm mich auf in deinen Schoss, löse von der Welt mich los! », «Accogli-

mi nel tuo grembo, sciogli i miei legami col mondo». L'impossibile sogno di Wagner che la musica potesse lasciarsi il mondo dietro è il momento fondamentale della speranza riposta in essa. La musica tace quando Brunnhilde esclama: «Enden sah ich die Welt», «Vidi la fine del mondo», ma lo strepito degli ottoni arriva lo stesso. Il mondo c'è ancora. Chi ha speranza nella musica vive in maniera mediata, ossia di elemosine. La speranza che Wagner ritenne quasi certezza si dissolse in poche battute. Fa parte ormai della storia del wagnerismo. Ma con ciò si decise anche della musica. Chiunque spera in essa resta un wagneriano. Anche Adorno. «Questo libro crede che giungerà un giorno una musica, una musica dionisiaca» concluse il primo post-wagneriano, Nietzsche, nell'Ecce homo. Sì, dimeniamo le natiche, se è per questo. La musica dionisiaca è la presente democrazia musicale. Tutti possono suonare: i passeri non lo fanno tutti? Tutti possono ascoltare: non hanno tutti le orecchie? La morte come suprema letizia - höchste Lust - è una balla musicale; appena espressa in parole, a stento il malcapitato si sottrae al linciaggio. Ma qui sta propriamente la partecipazione della musica all'inganno dei sensi. Il suo illusionismo. Dopo

Wagner non c'è più da avere fiducia nella musica. Il suo sforzo di cogliere la totalità, come se Kant non fosse mai esistito, non è l'improvvisazione di un rimasticatore di rifiuti. La musica, che a lungo servì solo ad alleviare la noia, parve improvvisamente diventare il punto forte di un grande piano di rinuncia quale l'Occidente, pur con tutto il suo cristianesimo, non s'era mai sognato. Ciò durò quel che durò. Dopo il Tristan la musica ricadde su se stessa. «Im Trïstan stirbt die letzte der faustischen Kunste» scrive Spengler in *Der Untergang des Abendlandes*. A Schönberg, erede della rinuncia in tempi tristi, alle speranze che il Moses und Aron convoglia, si può rispondere che ormai quelli che credono alla musica non credono alla rinuncia. Essi sono soltanto 'ascoltatori', anzi voyeur di suoni. «Non usano il suono per spingermi verso ciò che non voglio ascoltare» li loda Cage. Tutto ciò oggi ha raggiunto una perfetta equazione: musica uguale ascolto. O musica uguale ciò che voglio. Tra una musica che attentava all'essere in sé del mondo e la musica odierna vi è un comprensibile abisso. (Ma dovremmo dire, più precisamente, tra un ascolto attraverso cui la rinuncia si riversava sul mondo e l'odierno ascolto senza ethos). Monta

verso la musica il senso di ritorsione di chi non vi scommise storicamente, ma escatologicamente. Ma anche costui è scomparso. Chi si affidava alla redenzione musicale maledice il momento. Dopo quel breve periodo in cui essa esprime la volontà di rinunzia ricominciarono i bagordi. La musica non come promise de bonheur, ma come promessa di spasso. Come stia la faccenda della musica in rapporto al mondo - se ne è la rinunzia o il suo ghigno stesso che risuona -, Bloch lo dice sottraendosi a stento, in una schermaglia, alla seduzione di Schopenhauer: «Di conseguenza la musica, ben lungi dall'essere panacea dei nostri dolori, non rovescia ma rafforza e afferma la volontà del mondo, di cui fa risuonare le grida » (Geist der Utopie). La musica insomma è il cachinno dello Spirito del mondo che sghignazza sulla nostra sorte. Eppure la rinunzia mediante la musica splende davanti a ! noi come meta celeste. L'ascolto non rappresenta una pausa, ma si inchina alla legge. Attraverso questi suoni tu rinunzierai al mondo, sembra che voglia dire. Ma se lo scopo è un'arte che dia al mondo ciò che esso merita, anzi, se proprio questa dev'essere l'arte, la musica non vi rientra se penetra nel mondo con la dolcezza di

un'amante. Che cosa voglio dalla musica, si chiede Nietzsche. Che essa sia serena e profonda, come un pomeriggio di ottobre. Una piccola dolce donna fatta di perfidia e di grazia (come sta scritto con nostra sorpresa in Nietzsche contra Wagner). La Musica dunque non rispecchia il mondo, supremo gesto metafisico, nella sua ipercritica durezza. Ma lo rende morbido, adorabile, tenero. Nell'ascolto - che oscilla tra il tipo raffinato e il tipo giovane bastardo - si innalzerebbe un altare per orecchie. Ma davanti a questa domanda la musica è costretta a giustificarsi: perché la musica e non il (suo) niente? Non è domanda meno necessaria dell'altra, «perché l'essere e non il nulla?», a tutti più nota. Noi non dobbiamo farci ingannare da Nietzsche né dal suo cagnolino (Bizet). Ma nemmeno da Wagner. L'amica morte, l'amata morte che pregusta l'orrida contraffazione del nulla, si esalta in Wagner, che tra suoni di corni, tube e percussioni l'accompagna al talamo. Simili porcherie: sposarsi con la morte eccetera, esaltano al massimo l'aspirazione della musica a gettarsi nelle braccia del mondo. O, come per la musica progressiva, aggiustarlo qua e là, metterci una pezza affinché possa essere ancora usato. L'ascolto decreta: la

musica o è rinuncia per se stessa o non è rinuncia mai. Non lo è certo in forza del suo tema, che nel Gesamtkunstwerk non può essere separato.

Nei suoni si scoprono significati inusitati da quando in quelli di Beethoven si impresse il segno della libertà. In realtà i suoni si possono tirare per la coda e portare ovunque. Ma in sé non significano, sono. I trucchi che adopera Haydn nella Abschiedssymphonie (descritti così bene da Adorno nell'Alban Berg) per piegare la musica alle sue intenzioni, mostrano ingenuamente (o comicamente, come vorrebbe Adorno stesso) che cosa non si deve fare per la musica! Il flusso sonoro dev'essere lavorato, plasmato - sega e pialla. Si vedono al lavoro le intenzioni, quelle che di un flusso sonoro fanno il Lied von der Erde, un Concerto per violino o il Wozzeck. Su esse prevale però l'intenzione prima, prevale la musica, che si libera dagli argini che l'autore ha alzato per difendere la sua privacy e osanna il mondo con la sua sola esistenza. Se la musica di Berg, poniamo, dovesse essere davvero «lamento perché il mondo non risponde a una attesa utopica» (Adorno), la 'musica' in generale se ne fotte, e festeggia il mondo all'osteria.

Lasciata a se stessa, la musica celebra dunque l'esistenza del mondo. «Bisogna» scrive Cocteau in *Le Coq et l'Arlequin* « che il musicista sappia guarire la musica dai suoi lacci, dalle sue moine, dai suoi sotterfugi». Sarebbe lo stesso che dire: bisogna guarire la musica dalla musica. La soddisfazione che ci procura la musica è di tipo sadomasochistico. Come piacere, cioè, non differisce dal piacere disperato di chi vede nel carnefice l'ultima risorsa. De Maistre ne sa qualcosa. Essa manda tutti a impiccarsi. Non ci si può contentare della sofferenza al rallentatore. Quello che si sa di certo è che ciò che si soffre nella musica strappa il male tutto in una volta, facendo un male cane. Contro i suoi sogni disperati, o quelli taciturni dei filosofi, la musica fa da spalla al mondo. I suoni più dolenti passano in ultimo al nemico. Anche in quelli che rasentano il pianto perpetuo - come in Schubert - si sente risuonare la marcia trionfale. Bloch, che volge il suo impeto contro la razionalizzazione della musica - potente contributo di Weber all'acquisizione della musica nel grande Totem occidentale -, vuole invece che essa esprima la sofferenza allo stato puro. Si può essere d'accordo con entrambi senza mediarli. La musica entra all'interno di un

calcolo più vasto, espresso all'incirca dal concetto di razionalità rispetto allo scopo, ma rivolto al mondo nel suo in sé. Nel piano per una autoconservazione razionale la musica entra di certo. Il raffinato concetto di autoconservazione fa un passo oltre la 'volontà di vivere', piuttosto rozza. Insomma, alla luce di Weber razionale è, come si sa, tutto ciò che è atto a rafforzare l'autoconservazione. In ciò entra il deprecato 'calcolo', del quale chi ascolta, secondo Bloch, non vorrebbe sapere, pago della sofferenza. Se la matematica è il tribunale del inondo, la musica matematizzata andrebbe oltre l'autoconservazione, e sarebbe uguale a una sentenza di condanna. Ciò a cui nemmeno Weber arriva. Infine si tratta di conciliare nella musica piacere e dolore. Ma gente che, ascoltando musica, si torce allegramente dal dolore è capitato a tutti vederla. La musica è dunque affermativa. In se stessa dice sì con entusiasmo. *Et omnia valde bona erant.* « E la morte un ben supremo / Se per lei morir m'è dato» canta Radames nell'Aida (atto IV, scena i). Ma la musica è allegra come una Pasqua. Verdi, ossia un 'operaio' della musica, fa morire Radames per divertirci. Le affettazioni wagneriane in Verdi non significano

wagnerismo, almeno là dove vale l'appellativo. Chi ravvisa il wagnerismo in Verdi crede anche di ascoltarlo, ma a un vero ascolto non se ne sente niente. O per lo meno non si sente rinunzia. Wagner contrassegna i suoni col suo marchio, fin quando la musica non fallisce e ricade su se stessa. Ma allora è solo musica, stracca o buona: nient'altro. Lo schema operistico fu un debole argine opposto alla follia della musica. Nel Don Carlo, attraverso cupezze da dramma e amori famelici, si strizza l'occhio all'ascoltatore. La morte del protagonista vi resta sospesa. Se ne finge il desiderio, ma non si mostra. Sebbene rispetto alla morte truculenta di Rodrigo questa di Don Carlo, discretamente attesa, senza spargimenti di sangue, incanti pudicamente. Nel rimpianto non c'è rinunzia, ma solo rimpianto. L'ascolto nota semmai rassegnazione (nell'aria di Filippo, atto IV, parte prima, scena I : «Dormirò sol nel manto mio regal / Quando la mia giornata è giunta a sera»). Sgorgano autentiche lacrime, fatte di questa pasta. Sempre più decisamente la musica diventa promessa di spasso, divertimento assicurato. Renan scriveva poco più di un secolo fa: « Man mano che le speranze scompaiono, bisogna abituare questi esseri effimeri a vedere

la vita come sopportabile ... Il pessimismo e il nihilismo hanno per causa la noia di una vita che, per la difettosa organizzazione sociale, non vale la pena di essere vissuta ... Il più pericoloso errore in fatto di morale sociale è la soppressione sistematica del piacere ... Bisogna che le masse si divertano» (*Feuilles détachées*). Ecco del Renan autentico. Se la affidassimo alla noia, la marmaglia non resisterebbe ventiquattrore. Anche la musica se n'è resa conto. Noi dobbiamo ascoltare musica a dispetto, pur sapendo che nessuna redenzione ne seguirà, e che il mondo vince pure nei suoni. Debussy promette redenzione - quasi per disperazione -, sia pure la redenzione di una sera: « Tout est perdu, tout est sauvé! / Tout est sauvé ce soir » (*Pelléas et Mélisande*, atto IV, scena iv). Almeno stasera sei salvo, dice la musica. Può darsi. La musica, sostiene Adorno, è una entità sociale, e diventerebbe irrilevante qualora fossero recisi tutti i fili che la legano all'ascoltatore (*Impromptus*). Questo è giusto e sbagliato insieme. Giusto è comunque che non si può dare musica in sé, secondo un responso generale di Kant che si potrebbe allargare ad essa, e che vale quindi per la stessa gnoseologia della musica. Non si dà musica che per un ascoltatore. Eppure musica in

sé doveva essere quella delle Sfere, e di una musica che non esiste per nessuno si dovrebbe pur parlare, se il mondo non esiste per nessuno. Più la musica insiste su se stessa, come se fosse sola al mondo, più mostra lo strapotere di quest'ultimo. Essa batte la grancassa per presentarlo all'inclita e al colto pubblico. La felicità da musica è una felicità ristagnata. Il trionfo odierno della musica purchessia indica il bisogno di felicità a costo zero. L'anima si fa dare una rinfrescatina. Un elenchino compilato con diligenza da Schònberg dà le sensazioni possibili che deve fare provare una musica: entusiasmo, piacere, diletto, felicità, divertimento, distrazione, sensazioni violente o esaltazione. L'anima vi pesca a piacere. La musica non ha ethos. Ethos lo ha l'ascolto. Il la che Schumann allucinato sente musica completa, musica senz'altro, o, come scrive la moglie Clara, musica come non si è mai udita prima sulla terra, dà da pensare. Un suono, sempre lo stesso, continuato per ventiquattrore (purché vi corrisponda ciò che Schleiermacher chiama, nella sua goffa *Asthetik*, «disposizione al suono»), conterrebbe tutto quello che può desiderare un raffinato ascoltatore. La musica dunque non è né edonistica né etica. Qualsiasi

cosa voglia l'autore, essa se ne va per i fatti suoi. Tutto il resto è ascolto. Qui avviene il miracolo. Sì. *Tout est sauvé ce soir*. La fine del mondo è rimandata.

IV

Si vorrebbe nascondersi dalla musica e non farsi trovare. Barricarsi in modo tale da non lasciare nemmeno uno spiffero. Che essa non mi raggiunga, Signore, tu invochi, che non insozzi il mio udito, o me lo turerò con la cera. Ma proprio quando l'hai fatto, e ti senti sicuro, e i sereni ti appresti alla tue cose, il suono orribile¹ si scatena dentro di te, si agita come mille demoni e ti conduce dove vuole. Ti obbliga, come la vita, a vivere anche se non vuoi. Ma tu non ti lasciare salvare a buon mercato. *Estote vigilantes*. Vigila, dunque: la 'salvezza' può eludere la guardia più accorta e involarti. Almeno stasera sei salvo, dice la musica facendo le fusa. Lo sa, ti tiene nelle sue mani e se le frega. Ma tu strappati via, grida, urla «Al ladro!», «All'assassino! », non ti lasciare salvare. *Estote vigilantes*. La musica dovrebbe fare sparire il mondo con uno schiocco di dita: questa sarebbe

la salvezza, questo il suo valore di sedicente redenzione. Non si tratta di sciogliere i tratti induriti di una società e col dolore insinuare dubbi al suo riguardo. La musica non è cattiva, dice una nota sentenza. Anzi è troppo buona, si può aggiungere. Essa invece dovrebbe aggiungere disgrazie a disgrazie, in modo che attraverso queste l'individuo svegliato imboccasse la strada della rinuncia. Per poterlo, la musica non dovrebbe 'piacere'. Dovrebbe essere oltrepassato il livello di guardia entro cui si costituisce, secondo Kant, il giudizio estetico, ossia il bello dovrebbe piacere senza piacere. Il giudizio dovrebbe registrare quasi un mutamento antropologico. Si potrebbe giustificare una musica che come un cilicio straziasse le carni, o che strappasse l'assenso come la tortura. In questo modo essa darebbe un segnale alle altre arti in virtù del suo primato.

Se è vero che le ultime musiche di Beethoven e di Schubert sono dominate dall'immagine dell'inorganico - l'ascolto lo conferma -, è perché la musica si interrompe a prò di una non-musica di difficile decifrazione. Col pensiero della morte si concluderebbe il tutto, secondo Adorno, non senza una finale promessa che si attue-

rebbe qui e ora, frutto di una prassi sociale tesa all'estremo. Resta però, anche per Adorno, che quella di Schubert non è una musica dialettica. Mentre il vantaggio della 'filosofia della musica' starebbe nel fare piazza pulita della adialettica metafisica della musica (Adorno contra Schopenhauer). La musica di Schubert è troppo fioca perché possa farsi sentire. Eppure spezzò cuori e non li ricompose, quest'anima gentile. Bussate e nessuno aprirà: egli lo capì.

Se la musica fosse intesa e composta come spirito già spento, ricordo di una immagine schellingiana, ciò sarebbe decisivo per quella metafisica a cui, secondo noi, rinvia. Ma un bergsoniano parlerebbe più a ragione di élan musicale, come Adorno di dialettica. Se si volesse dire con ciò che la musica appartiene alla illusione trascendentale (come Dio e il resto), ci troveremmo d'accordo nel momento in cui con una buona spinta quella non rimane illusione soltanto, ma diventa realtà illusoria, inganno. Se il suono vada verso un avvenire o non abbia futuro, questo appartiene al novero delle false domande sulla musica. Il ritorno alla metafisica della musica - calchiamo di proposito sul termine - concerne solo una domanda a cui accordare tutto il proprio rispetto. Perché c'è la

musica? La risposta che la musica ci dev'essere (data da Adorno nella *Einleitung in die Musikso- zologie*) rimanda immancabilmente alla prototesi che ci dev'essere un mondo. La filosofia europea oggi ne dubita. La filosofia di un buon europeo ha avuto queste caratteristiche costanti: trovare indegno il mondo e procacciarsene un altro. Oggi egli non vuole né questo né quello. Aspetta sin d'ora la fine del mondo. Ciò che si deve dire del mondo è che non dev'essere. Questa non è cecità per i valori, ma la conservazione del loro senso, di cui oggi ha cura solo l'Umstürzler, il sovvertitore. Chi li conserva, infatti, li ha persi. «La musica dell'anima completamente cristianizzata», il cui avvento sognò il Geist der Utopie (meglio si chiamerebbe « Geist der Musik», quest'opera), toglierebbe alla musica l'aspra voglia di vendetta che a ogni arte tocca esprimere in segreto. Qui è anche la contraddizione della musica, al di là delle sue smargiassate. Se una determinata forma d'arte debba esserci o no - domanda che dopo Platone s'è sentita sempre meno - è una richiesta che non si arrende davanti alle minacce. Essa fa parte dello stesso diritto che chiede, autorevolmente, le ragioni dell'«essere». 1 :à domanda è dunque legittima per la musica,

contro la quale si potrebbero esigere, come Platone per la poesia, anche provvedimenti di revoca. Chi si abbandona alla seduzione della musica, «a lungo andare finisce col fondersi, col liquefarsi, fino a svuotarsi di ogni energia ... recidendo le nervature dell'anima» (Platone, Resp., III, 411 b). Che bell'affare sarebbe svegliarsi un mattino riconciliati col mondo e con Dio! Oppure nell'accordo in fa col corso del mondo, come la Marescialla nel Rosenkavalier! (La musica come eterna idea della ninnananna!). L'accordo al quale la musica tiene di più non è invero quello tra le note, ma quello tra le note e l'uomo. L'accordo degli accordi. Un 'Manuale d'armonia' che non ne abbia parlato ha taciuto l'essenziale. Il fruscio delle foglie, il canto degli usignoli, il fischietto di plastica di Cage: l'orecchio è appagato. Ma è con la musica strumentale che la coscienza del dolore si desta. Qui l'ascolto è chiamato ad altri compiti. Qui la musica è chiamata dall'ascolto stesso.

V

Stravinskij 'sabota' la musica non prendendola sul serio. Sta qui il significato della 'parodia'

stravinskiana. Si potrebbe accostarlo a tipi come Mann e Borges. Essi sabotano la letteratura dando a intendere che è ripetibile all'infinito, ma ogni volta con qualcosa in meno. La diversità delle maniere stilistiche, combinazioni di generi diversi, si estende alla filosofia, che così viene ogni volta ridotta di un poco. L'importanza della forma nella filosofia attuale - o il fatto che in essa sia entrata di prepotenza la parodia - mostra che la filosofia ha imboccato la strada che porta alla canzonatura, ma per disperazione. In realtà tutte le forme dello spirito si canzonano. Ciò che Stravinskij, con un singolare colpo d'intuito, chiama 'cleptomania' indica il rapporto che si instaura in senso opposto all'autonomia tanto nell'arte quanto nelle forme conoscitive. Il 'precedente', il 'già visto', il 'già udito' rappresentano 'l'usato' di cui ci si appropria. Il 'rubacchiare', in filosofia come in musica o in letteratura, è l'attuale forma di rapporto in cui fondamentale è diventata l'imitazione, non la deprecata originalità.

Tutti i suoni sono stati uditi, tutte le sonorità ascoltate. Noi soggiaciamo a questa monumentale idiozia, la musica. Solo un nuovo ascolto ci può salvare. Si deve dunque rinnovare l'ascolto,

fargli carico della sua essenza riflessa e poi tornare ad ascoltare. Nell'ascolto rinnovato si deve scorgere come deve essere ascoltata la musica. Il nuovo tipo d'ascoltatore ascolta l'ascolto.

Ascolta la musica e poi dalle fuoco. Questo dovrebbe essere, anzi, il giusto rapporto con l'arte in generale. Affinché essa non si affermi e non dia così una mano a quel mondo a cui si è nel frattempo affezionata. Così l'arte riscatta insieme il suo vecchio odio per il mondo e la sua natura di ruffiana. Dopotutto la musica sarà una breve parentesi in Occidente. Essa finirà nel mormorio senza strumenti o in un lontano tam tam. Il suono si scioglierà in un invidiato torpore. Se all'infinito si ripetesse una sola nota, ciò basterebbe, ciò sarebbe musica per gente alla fine. Fùr uns, per noi. Che cosa voleva dire Debussy: « Vraiment la musique aurait du être une science hermétique... »? Di quali misteri andava cianciando il musicista? «Faire plaisir»; con ciò è detto il ruolo della musica per interposta persona. Ma 'far piacere' che cosa, se non la vita rigenerata da essa? « Io vorrei esprimere la genesi lenta e sofferente degli esseri e delle cose nella natura, poi l'espandersi ascendente, che termina con una gioia di rinascere a una vita nuova... ».

Ma la nostra saggezza ha proibito la vita. Il nuovo ascolto deve rendere dolce la fine. C'è del marcio nella musica da quando essa si spinse nella vita così a fondo. Schopenhauer apprese la metafisica della musica dal suo piccolo flauto. La musica di oggi - l'immensa quantità di note che si producono, dalle grandi orchestre alle band - non sa balbettare una decente teoria di se stessa e ficcarsela bene in testa. L'opera d'arte che vuole rimanere, che sogna per sé l'eternità, fa come l'autore da quattro soldi che trova anche questa troppo poco per la sua hambre de inmortalidad. L'opera d'arte all'altezza del nostro tempo vuole invece scomparire. L'autentica musica si dà all'ascolto affinché questo la disperda ai quattro venti. Come la vera lettura, è mortale. L'arte che lo spirito tollera non è quella che permane, stolidamente e perenne. Ogni opera deve accettare in sorte il proprio naufragio. Esistere un momento e poi via! Questo è l'ethos dell'opera d'arte quanta più è la sua grandezza. L'opera d'arte non deve aggrapparsi all'esistenza. Sedimentarvisi. L'orecchio che disperde i suoni - invece di raccattarli fino all'ultimo - ha intuito lo spirito ascetico dell'ascolto. Lo spirito dell'ascolto aleggia sulle 'opere' come una bufera e le spazza via. Di

un'arte di grandi pretese «che tuttavia sarebbe pronta a buttarsi via» parlò il parsimonioso Adorno, ammirato a proposito di Stockhausen (Asthetische Theorie). Ma il jazz, ad esempio, spaventa Adorno come una minaccia portata contro l'adorata musica da posizioni troppo ravvicinate. In fin dei conti la musica, anche la più 'nuova', è legata al compositore come la più neutra gnoseologia a un soggetto qualsiasi. Mentre il jazz, se mantenesse la promessa del suo nome, dovrebbe essere sempre e solo 'improvvisazione'. Ma ciò vorrebbe dire nascere e morire sul momento. Come certi insetti. En passant, ciò si dovrebbe esigere severamente da tutta l'arte, la cui delicatezza rispetto alle altre forme dello spirito sembra a volte non chiedere di meglio. La colpevole memoria dovrebbe bruciarsi viva e poi, dimentica di sé, bruciare lo spirito stesso.

Ma proprio essa determina l'orrendo peccato dell'Occidente: accumulare non solo 'danaro', ma anche 'Spirito'. L'arte ha il compito di lasciare le cose incontrastate e potenti, così come sono. Cosa che può fare in un battito di ciglia. Così si sprigiona la sua immane forza conoscitiva. Ma se ci immobilizza nella sua stessa esistenza, o, per dirla da ontologo, se

diventa 'essere', diventa parte di quel mondo che nel suo rapito balenò riusciva veramente a contrastare senza fare nulla. Se la musica è il prototipo dell'arte, lo è in quanto si perde nell'aria. La riflessione sulla musica regola i conti con l'intera questione dello Spirito assoluto. Così come lo vediamo infine saeculi. Essa è il Praeceptor. Ci insegna a bacchettare che lo Spirito è aria. Lo 'Spirito' va dunque disperso. La musica insegna. Il suo destino è quello di anticipare la nuova politique de l'esprit. Essa aborrisce il momento della 'conservazione' su cui tanto insistette Hegel, e tutto si dilegua ai quattro venti. Quando termina l'esecuzione, gli strumenti l'hanno dispersa, sfiniti, nell'aria.

VI

Come ha agito su un'anima filosofica? Come ha potuto agire così a fondo il suo swing su uno che amava solo i concetti? Io sono filosofo per natura, cioè mi sono mosso in filosofia come un sonnambulo, non ho badato a dove mettevo i piedi, eppure camminavo svelto. O vecchio caro Louis, quando ti univo a Hegel... quando leggevo brani della *Wissenschaft der Logik* con una

voce che proveniva dalle viscere della terra come la tua... Sein, Nichts, werden... La tua era la tromba del giudizio e quella degli angeli assieme, e trapassavi la dura scorza dei giorni più infausti come una leggera saetta... O vecchio Louis... Quando leggevo l'Ethica e sentivo la lead della tua tromba come una guida degli smarriti... Quale poteva essere la melodia in questo spartito per spiriti rari che aveva scritto Spinoza, questo vecchio molitore di vetri? Dopo Caruso viene Armstrong. Era questa la mia genealogia... La tromba di Armstrong aveva carpito i segreti della voce di Caruso... Io vi mescolavo i libri di quella disciplina che mi andava per il cuore, e i sussulti della mia mente somigliavano ai suoi scatti. Suonavo anch'io, insomma. Mi intromettevo nella band, ospite segreto, con pezzi di Kant e di Schopenhauer. Suonavamo assieme la gioia di vivere in un mondo disperato. E la musica si fece tromba... Posso dirlo. Vissi questa 'incarnazione' come uno che non crede ai fantasmi, nemmeno al fantasma della musica. La musica si deve sempre incarnare e 'l'uomo' è il suo migliore strumento... Dunque, dicevo tra me e me, che cosa avrebbe pensato Nietzsche di Louis? Che cosa c'era di più bello in quell'uomo dei suoi

entusiasmi? Che cosa fu Wagner per Nietzsche se non un entusiasmo? Il canto scat di Armstrong, le sillabe senza senso, non lo avrebbero preso per i capelli? Nietzsche avrebbe ascoltato Heebie Jeebies come il coro delle Valchirie? Quando Hegel teneva le sue lezioni, la sua voce cavernosa usciva come se egli la strappasse con le mani, gorgogliava, gracchiava, eppure era lo Spirito del mondo che parlava. Lui lo aveva visto come Napoleone a cavallo per le strade di Jena. Io immaginavo lo Spirito della musica al Cotton Club assieme a Lucilie Wilson. Padre mancato della musica dionisiaca, Nietzsche è invece padre - o parente stretto - della musica leggera. I suoi Lieder, bolsi e 'borghesi', non lo farebbero sospettare. Ma il suo scritto Nietzsche contra Wagner è lo spartito in cui scorrono suoni promettenti, anche se muti. Nietzsche padre della musica leggera. Se è così, questa ha un padre terribile. Attraverso Louis io sentivo invece i suoni di Dioniso. La voce, grido prolungato dove si esprime l'urlo di raccapriccio del primo uomo, riacquistava la sua valenza. La non-voce di Armstrong, come fu definita, faceva terra bruciata attorno a sé. A Hugo Wolf, in manicomio, si sentì dire: «Musica schifosa!». Che parole d'amore nella sua bocca di pazzo.

Voglio dire, non che Louis avesse potuto mai dire qualcosa di simile, ma lui suonava in un mondo schifoso, e faceva musica per vermi. Ricordo il Doktor Faustus - non so come entri in questa storia. Quando Adrian esclama - e lo stupito amico Serenus Zeitblom riporta fedelmente (è il capitolo 45) - «Non dev'essere ... Viene ritirato ... lo lo voglio ritirare», si sta parlando di An die Freude. Ma in realtà, è tutta la musica 'nobile e alta' che dev'essere ritirata. Che ora strisci per terra e si contorca. E l'ora della musica per vermi, mi dicevo con esaltazione. La musica per dopo. Mi sembrava che quella tromba levasse alto il suo furore. Lessi dopo anni il parere di uno: «Suona come se non ci fosse futuro» diceva pressappoco. «In nessun dove, cara, ci sarà mai mondo se non in noi»: mi era vicina allora la settimana delle Duineser Elegien. E mi sembrava che questo «mondo in noi » fosse tutto quello che la musica poteva dare, mentre il mondo fuori di noi ci opprimeva.

Sfogliavo pazzamente libri di logica, di etica e di metafisica mischiati a Heebie Jeebies. Oggi, «master and commiserable man», semplicemente ricordo.

Ma proseguo, Louis. Erano cavalli che mi galloppavano addosso o corride di note sbalzate nel nobile metallo della tua tromba, o da quella misera trombetta di latta che avesti, dicono, bambino.

Quando ascoltai West End Blues ero già uomo maturo. L'illusione della musica mi aveva da tempo abbandonato. Indovinai poi il disprezzo per la musica sulle labbra sottili di Schònberg, che non ne poteva più. S'è chiamata 'musica nuova' ciò che la distruggeva di sana pianta. « Noiosa e priva di creatività » la definì un critico dopo l'ascolto. Che crei pure Dio, avrei risposto, ma lasciate in pace l'artista. Il grande Schònberg sapeva che la musica si distrugge con la musica, non con la critica. Ed egli, appunto, voleva distruggerla. Che gli importa se il clarinettista esegue Der Mondfleck in la anziché in si bemolle. Come Louis, che non suonava per il futuro. Come gli amici di Louis, per cui Stravinskij era il nome del pizzicagnolo sotto casa.

I suoni scoppiettano allegri e riscaldano anima e corpo, questo so di Louis. E metterei certe sue canzoni in un trattato di etica, dandone i titoli ai capitoli. Questo so di Louis.

VII

Che la musica sia 'volontà di vivere' in quanto tale, altro non vuole dire se non che essa ha a che fare con l'essenza in quanto Unwesen. Con le potenze sinistre, direbbe un pensiero gnostico. Con un focolaio di vita infettivo, diciamo noi. Con quella tesi il flautista Schopenhauer diede mano a qualcosa che sino a quel momento era sconosciuto: la metafisica della musica, da cui la filosofia della musica si allontanò di tanto che perse l'una e l'altra. La musica, viene detto dalla filosofia della musica in vena di delirio, rivela l'essenza della società (ma non la sua topica soltanto, bensì l'utopia). Essa sarebbe anzi, prosegue l'esaltato Adorno, l'inferno dialettico al cui fuoco si forgia il socius. Che la musica possa scardinare in sé l'accaduto, minare il mondo, farlo esplodere: rodomontate del vecchio Bloch (come quest'altra: la musica, dinamite del mondo!). Queste 'forti' immagini rimandano invece alla sua immagine giusta, la ninnananna. «L'accordo consonante non ha ethos»: queste misteriose parole, riportate con rispetto da Stumpf e tratte dai problemi musicali pseudo-aristotelici, corrispondono alla denuncia della mancanza di ethos della musica qui

fatta. Solamente l'ascolto - alla cui critica nel senso kantiano stiamo qui rinviando, sia pure dietro un futile pretesto - sussurra un segreto imperativo: solo l'ascolto ha ethos. Con dolore ci si scioglie dunque dall'incanto. Il pensiero, che formula con distaccati accenti le sue accuse, si torce entro di sé e sente la propria abiezione. Ma non c'è nulla da fare. Non possumus. Ci appare peraltro il 'male' della musica, l'irretimento e l'inganno. Ma l'ethos che ci induce a combatterlo non si può disertare. Non possumus. La musica, che la specie ha fin qui accudito e onorato, nell'età della Umwertungsi capovolge e trasmette la nostra condanna. Muta dunque come per incanto l'ethos che ci faceva sentire in essa a casa nostra. L'ascolto stesso rabbrivisce come se udissimo digrignare di denti e sghignazzate. In musica stat Satana. Da lei non ce l'aspettavamo. «Dies, Tristan, mir?». A me questo, Tristano?

«Non chiamatela musica, se la parola vi spiace». Ma la possibilità che la musica rinneghi il suo nome è strappata alla musica dalla musica stessa. E come se, rinunciando al nome, essa nello stesso momento dicesse: eppure è musica. Che la musica avvenga «alla luce del sole», per usare l'espressione di Hanslick, è quanto poi si è

rivelato nel supercomporre di musicisti come Schònberg o Stravinskij. Ma anche quando impulsi oscuri presiedono ad essa, è un'oscurità, per così dire, in piena luce. La sua disperazione è palese. L'ascolto come index societatis: quasi solamente su di esso si è fermata l'attenzione. Che nell'ascolto avvenga qualcosa di metafisico, per usare un termine barbarico, sembra essere rivolto contro la stessa percezione, che difatti non io percepisce. In realtà in un ascolto giusto l'ethos impone di ascoltare nei suoni la dissoluzione del mondo. Per un momento il mondo non c'è più. Chi ascolta veramente, ascolta l'ascolto.

VIII

Quando Hans von Bùlow giudicò la musica di Nietzsche si esprime in questo modo: «Dal punto di vista musicale ha solo il valore che in campo morale ha un delitto». Il musicicida Nietzsche rappresenta, con le dovute maniere, il musicicidio della musica. Il musicicida accertò più tardi l'immutabilità del carattere musicale, e non desiderò cambiare nulla. Il delitto sottolineato da von Bùlow avvenne nel cuore

stesso della musica. Non si può continuare a fare musica 'alta' in un mondo svelato. Nietzsche padre della musica leggera: se ne tenga conto. O, come è detto in una piccola parabola buddhista, «è come se uno andasse a strappare coglioni, e tornasse con i coglioni strappati». Che la musica ci tenda un'imboscata e ci faccia spezzare una lancia in favore del mondo è il rimprovero che anche il mite le rivolge; o altrimenti, l'amore per l'aggressore. Ma l'ascolto mette in questione l'assodato, rompendo solo con le sue orecchie lo schema. Il teorico della musica, che prescrive quale musica si debba scrivere, fa come i principi facevano con i loro musici di Corte: la commissiona. La musica s'è umanizzata, ammettiamolo pure, ma davanti all'ascolto i suoni rimangono impenetrabili e muti. Al presente essi sono 'musica'. Ma non ci si illuda. Non per molto.

IX

Le distinzioni tra musica leggera e non, sono cicatrici inferte dalla vita alla musica stessa. Quella che si chiama 'leggera' porta nel nome il suo destino, come l'homme qui rit sulla sua faccia.

La 'filosofia della musica' auspica una riflessione sulla musica leggera nello stesso momento in cui le nega un'essenza, senza la quale però non si ha riflessione. Si vuole che si rifletta su di essa per dire poi che su di essa non si può riflettere. Al più alla musica leggera si concede una sociologia e altre buone cose, non una 'filosofia'. Il rimpianto di un rappresentante della 'filosofia della musica' quale Adorno per la Zauberflöte, vista come 'l'ultima' volta che musica leggera e musica seria si incontrano, rappresenta un divieto per il futuro. La musica leggera sarebbe persino 'arte decadente' (nel senso dei Kamera-den). Operette, musical, riviste esauriscono, con qualche sputtanata 'canzonetta', la leggerezza della musica leggera. Nemmeno le canzoni 'dialettiche' di Kurt Weill e Bertie avrebbero, agli occhi del filosofo della musica, di che gioire. Quello che potrebbe essere un detto, «dialettico non mangia dialettico», qui non vale. La musica leggera sarebbe costruita con gli avanzi della musica. Come se il critico si dovesse solo lavare la bocca. La musica leggera, in particolare la canzone, temerebbe la teoria. Ciò che essa dispensa è la fondata impressione di ignominia e volgarità. Qui non si vuole scaricarla di questi attributi, ma capire perché vuole essere proprio

così. Una teoria che proviene dalla 'canzone' stessa esige invece le credenziali dalla Musica. Pretende che la Musica presenti anzitutto le sue scuse. In effetti nello stesso tempo in cui Adorno si aggiornava sui risultati di «indagini condotte in America» (proprio così!) irrompeva 'l'esistenza musicale' come una furia. Il rock stava divenendo la musica 'moderna' - appellativo fino allora riservato alla musica dodecafonica e affini. Su di essa 'la filosofia della musica' poteva e doveva lavorare. Di 'esistenza musicale' non si parla mai, si parla sempre di una musica, che difatti non si traduce mai in esistenza. Al più si arriva al genio scomposto e scarmigliato, al direttore d'orchestra o al pianista alla Benedetto Michelangeli. Si attira l'attenzione sullo stato di necessità della condizione sociale e sul linguaggio cifrato del dolore. Ma l'appello alla 'trasformazione' da parte della musicologia filosofica rifugge dal dedicare un pensiero all'esistenza musicale. La conclusione è diversa, anzi non ha più a che fare con la musica, anche se si afferma ! l'analogia tra «il dovere della musica come arte» e la «teoria sociale». L'«io musicale» che Adorno evoca (ad esempio a proposito dei Lieder di Mahler) appartiene alla tradizione, e non ha a che spartire con quanto abbiamo chiamato

'esistenza musicale'. Esistere musicalmente non ha niente a che vedere con T'apprezzare' la musica, 'esserne rapito', 'salire al settimo cielo' eccetera, come avviene con la musica colta, ma significa esistere proprio nei suoni, come nell'esistenza rock. Esistenza musicale non è quella del Musikant, colui che suona o canta (ciò non basta, ovvio), ma quella di chi esiste musicalmente e non vive che per il suono, l'unica cosa attraverso la quale il mondo gli appare come una totalità di fini.

La musica come fatto di nervi riflette questo mondo come un perfetto doppio. Musica per nervi, questa è la musica che amiamo. La grandezza della musica 'leggera' è proprio qui. Il vecchio dibattito - tutto sommato parecchio stupido - se la musica dovesse colpire l'emozione o l'intelletto viene troncato dal fatto che essa ha invece a che fare con i nervi scoperti dell'individuo metropolitano che percorre le città come una tigre in gabbia. Le cose o le emozioni vi producono suoni battendo direttamente su di lui come quando sui nervi di budello delle chitarre battono il plettro o le dita nodose. Io voglio godere, dice il suo cliente. E ha tutto il nostro rispetto. La musica per canzoni è musica di piacere. Essa sfibra il suo amante, a cui resta

solo quell'energia per cui egli non ruba e non ammazza. Che cosa si vuole di più? In un trattato di etica del nostro tempo la canzone dovrebbe entrare di prepotenza come una fattispecie della più severa morale.

X

L'illusione della musica cade, dunque. La condanna è eseguita, come si vede, da una strana dialettica trascendentale. Contro la musica come contro Dio. Non siamo di fronte alle esagerazioni di un'epoca enfatica. Le nostre mani accarezzano i dorsi delle antiche statue con fremiti maggiori di quelli che ci dà una bella donna viva e vegeta. Eppure non siamo amanti della scultura. Accarezziamo la musica, ma non l'amiamo. O viceversa? Non vogliamo comunque aggiungere valore a questo mondo, ma lasciarlo nudo e crudo. Se l'udito fosse il senso della ragione, come afferma Schopenhauer, le orecchie si dovrebbero rifiutare di sentire musica. L'ascolto non avviene a livello delle orecchie, ben pulite per l'occasione: i fan ascoltano con tutto ciò che hanno, anche con i genitali. I corpi sputano l'anima sotto le note, ed è una notte d'a-

more. I custodi della felicità occidentale approvano. Ma l'equivoco di Schopenhauer non finisce qui. Se la musica desse lustro al mondo, solo per questo si dovrebbe rifiutare. Che se ne parli bene, affinché la odi meglio! In un *Traité d'instrumentation* trovo scritto: « La flute magique de Tamino dompte les forces brutes de la création ». Non si mette in dubbio. Ma noi (noi? Chi noi? I sopravvissuti? Chi? I sovvertitori?), noi vogliamo che resti brutta. «All'inizio fu il ritmo» dice un altro (von Bulow). Ma che importa dell'inizio a noi, contemporanei di innumerevoli 'fini'? La musica conferma che il Mondo è stato fatto bene, aveva commentato Keplero come teorico della musica. Fuck you! Contro la musica, diciamo noi. Chi vuole capire, capisca. Vi sono suoni che si apprestano a dirigere il mondo. Procedono non come drappelli di soldati in marcia, ma con danze e strani cerchi. Si libera la loro energia e si arresta ogni fuga. Qui siamo e qui restiamo. La musica ci intinge di mondo, plasma i suoi desideri sui nostri verbi. L'amusico Max Weber fa suonare le ottave e batte su lastre di rame. Ausculta i suoni della scienza. Si intravedono i suoni futuri e un futuro ethos.

LETTERA SULL'EMPIETISMO E SU UN RECENTE PROGRESSO DELLA TEOLOGIA

Ora Dio non è più qualcosa di sconosciuto.

HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*

Chi disprezza la natura del mondo [e degli dèi che sono in esso] non sa cosa fa e fin dove arriva la sua empietà.

PLOTINO, *Enneadi*

I miei contemporanei non hanno la teologia che meritano. Essi vi sostituiscono dei pensieri privati dove credono di potersi permettere di tutto. Il problema in effetti non riguarda la miserabile esistenza di ciascuno: ne facciano quel che vogliono. Ma il significato generale della specie cui si appartiene. Sì, essi non hanno la teologia che meritano. (Uso qui 'meritano' nel senso che si usa in contesti come il seguente: «Quel che gli capitò, l'ha meritato»). Mentre, partendo dal disprezzo di se stessi e del mondo, troverebbero immancabilmente, per questa via, un Dio congeniale alla loro *asébeia*.

Ma, barbari imperfetti, la loro teologia è « nichts anderes als Katechismuslehre » (come Harnack, in una lettera a Erik Peterson, sospettava delle dommatiche che si dividevano il campo ai suoi tempi: Katholizismus o Alt- e Neuprotestantismus). Per il resto, farneticazioni che si gradirebbero al più da un'anima bella. Ma non è questo il caso.

Poiché io parto da ciò che mi è capitato - essere qui, in questo mondo, così e così fatto, eccetera -, dal mio essere e dalle mie idee - che mi sono anch'essi capitati -, io mi trovo ad avere a che fare con l'idea di un Dio deminutum e con l'idea di asébeia. Come un buon teologo, le analizzo. La lettera è diretta all' àgnostos theológos, al teologo ignoto.

PARTE PRIMA

I

Che la teologia abbia altri scopi che quello di vegliare un 'morto', su ciò mi sembra che non vi sia alcun dubbio. I concetti non muoiono mai. Voi siete un teologo che sa il fatto suo, e non scambierete certo quel Dio su cui lavoriamo (un banale Ente, come sappiamo noi del mestiere, ma anche un superbo concetto) col Dio della rappresentazione. (Questo Ente ha avuto un mucchio di religioni, di adoratori selvaggi e di teologi sfrenati... Ma noi ne adoriamo il concetto come possiamo adorare quello di triangolo...).

Converrete con me che la classe generale ha bisogno di una filosofia mediocre e di una teologia trascurabile. (La communis opinio theologica !). Quanto a me, prendo ordini dal teologo scolastico. Da questa figura di luce nel campo

oscuo del cristianesimo. Mi incanta il suo ipse dixit, su cui scaricano le loro invettite quelli che per parte loro amano svisceratamente l'Also sprach. Io ho la presunzione di continuare la sua fatica. Il teologo che io rappresento è un artigiano, e il suo duro lavoro attorno a una nozione come quella di Dio non ha risonanze né glorie. Il volgo vi investe solo una fede e vili sentimenti. Come in una qualsiasi vicenda di passione e di morte. Il concetto di Dio è ormai solo un osso. Per i sentimenti pastosi della gente non significa più niente. Ora finalmente possono accoglierlo le mani amorevoli del conoscitore, e scrutarlo i gelidi occhi del superbo. La teologia scolastica è l'unica teologia organizzata che io riconosco. Io trovo in essa una certa idea di esattezza. Ha le sue fonti, mi dite? Che abbia delle fonti è assolutamente trascurabile, com'è trascurabile che la filosofia greca abbia le sue. L'una e l'altra sono 'teologia' e 'filosofia' in virtù del salto che compiono e dell'oltrepassamento di ciò che sta alle loro spalle. Per Schelling (come poi per gli epigoni, e prima di tutti per quello Heidegger che voi citate sovente) «scuotere il gioco della filosofia medioevale» equivale a «impegnarsi nelle libere vie dell'antichità», com'è detto nella XIV lezione

della Introduzione alla Philosophie der Mythologie. Ma la teologia scolastica sorpassa 'l'antichità', perché dice explicite ciò che quella si limita a farfugliare. (I presocratisti sono gente confusa, ne convenite?). Avrete capito che io congiungo strettamente a una idea 'militare' del pensare la militanza teologica dei vecchi amici di rue de Fouarre. Essi portavano avanti i loro argomenti come legioni e conquistavano intere zone del cristianesimo rimaste nella confusione scritturaria. Come nella bonifica dello Zuidersee, l'idea di una teologia si faceva largo nella Scrittura e vi portava la 'civiltà'. «Per questo anche i giovani teologi assai spesso hanno in orrore la stessa sacra Scrittura, in quanto incerta e disordinata come una selva oscura» (san Bonaventura, Breviloquium, prol., 6). Allo stesso modo noi ci sentiamo chiamati oggi a mettere ordine nelle zone incerte e oscure della stessa teologia. (Da dove mi viene il nome di Dio? Ma dall'essere stato 'detto'. Avvenne che la teologia scolastica dicesse 'Dio', e il concetto trionfò anche in questo campo. Luce e buio derivano da qui. Dio è 'qui'. Nella teologia scolastica lo puoi toccare con mano. In linea generale noi ci occupiamo di Dio perché è stato detto. Così dunque la riflessione entra in

questi domini. Che sia stato detto o che qualcuno lo dica. Il teologo comincia da qui).

L'evenienza sfortunata di un Dio pende dunque su questo mondo, e l'orrore dell'empietà su chi 'crede' nella più completa sfiducia. Il problema è che l'empio crede, crede con tutte le sue forze a, ma non crede in. Questo piccolo particolare è decisivo: si tratta che egli crede a Dio. Ciò detto, si tratta ancora di non passare da a a in. Il nostro compito è di mantenere l'empio in questo stato. Di fare in modo che non possa mai passare dal credere a Dio al credere in Dio: «Quis exaperit istam tortuosissimam et implicatissimam nodositatem? » (Agostino, Confessionum libri tredecim, II, x, 18).

II

Il disperato *in theologicis* è disperato perché c'è Dio. Perché tutto è tenuto in questa morsa-così strettamente che egli ne soffoca. In teologia questa disperazione è tagliata fuori da ogni status. Il teologo che è disperato perché c'è Dio è una figura da operetta che Hegel e Kierkegaard ignorano, e se lo conoscessero ne ridebbero. Ma la teologia lo conosce bene, e non

ne ride: «La disperazione è meno grave del peccato e dell'odio di Dio, ma più pericolosa», così san Tommaso (cfr. *Summa theologiae*, II, II, q. 20, a. 3, arg. 2), e per il momento ci basta. Il teologo che stiamo immaginando è un teologo disperato perché c'è Dio. La singolarità di questa disperazione potrebbe farne dubitare. Si potrebbe anche dire che non si tratta di un teologo, bensì dell'imitazione di un teologo. Al concetto di imitazione, a cui la passione ci trasporta senza ritegno, diede man forte lo stesso Nietzsche. Egli imitò Schopenhauer e si ritrovò Nietzsche. Così il giovane discepolo, senza dubbi o astuzie, celebrò quello che noi chiamiamo imitazione.

Chi voglio imitare io, voi mi chiedete. Che io sia un teologo o una imitazione di teologo non importa. Importa che sia una imitazione riuscita. Si tratta nientemeno che dell'imitazione di un teologo scolastico, che avviene però ai nostri giorni.

Chi imita il teologo deve imitarne ogni atto. A costui parrà che quello o quell'altro sono talmente insignificanti che non hanno niente a che vedere con un teologo, che chiunque può fare ciò che fa, eccetera.

Ma tu imitalo, non ti porre problemi. Ricordati: «Oportet ut totam vitam suam illi studeat conformare» (De imitatione Christi, I, 2). Intendi bene: tota vita tua.

III

Il nostro, dunque, è un teologo pieno sino alla nausea di sfiducia e di diffidenza. Eppure la teologia di costui è teologia *sensu stricto*. Anzi, tutti i dati concordano nel farla ritenere l'unica teologia 'oggi' possibile. Ma che cosa si deve intendere per diffidenza, mi chiedete, che cosa significa 'diffidare'? Si diffida di qualcuno, ad esempio, perché lo si ritiene 'capace di tutto'. Ma ritenere Dio capace di tutto significa, in teologia, riconoscerne la potentia, mi direte. Soltanto, vi chiedo? O che Dio può tutto significa invece, *sensu litterale*, che Dio, *sub specie theologiae*, è 'capace di tutto'? Non è possibile pensare che Dio sia tanto imbecillis, afferma Jean Olivi (Quaestiones in secundum librum sententiarum, 6), da non poter trarre dalla sua onnipotenza la materia bastante per altri innumerevoli mondi, o da non potere, come dico io, essere capace di tutto.

Noi siamo in quella che potremmo chiamare una vera e propria situazione teologica. Il nostro stato d'animo è la 'sfiducia'. Noi esprimiamo ciò come 'sfiducia in Dio'. Io ho sfiducia in Dio, dice il nostro teologo. O, più precisamente, «io», in quanto teologo, non posso che avere sfiducia in Dio. Mi basta rimaneggiare l'indicazione di san Bonaventura nel Breviloquium per ottenere che il lavoro del teologo è quello di elaborare razionalmente la sfiducia. Ora, poiché lo stato di sfiducia in Dio appartiene allo stato di empietà, è l'empietà che diventa il sentimento fondamentale a cui si deve riportare la sfiducia. Domandarsi quindi che cos'è la sfiducia, o meglio che cos'è la sfiducia in Dio, diventa quindi assolutamente necessario. Ovviamente essa non ha a che fare con 'l'ateismo'. Vi ripeto, questa stupida inezia non ha fatto che mettere sotto chiave un buon numero di «stati» che fanno parte del cosiddetto rapporto con Dio. (D'altra parte è chiaro che anche se butti via Dio, te ne resta il concetto: hai di che indagare una vita! Ma niente, il borghesuccio non fa una piega. Non c'è nulla da indagare, dice con aria di sufficienza, e quanto al concetto, non sono dell'umore).

Vi torno a dire, la sfiducia in Dio va indagata nel concetto, ma attenzione, questo non lo puoi fare se non hai elevato a concetto il 'cristianesimo' e non ne hai fatto il laboratorio che per Das Kapital fu l'Inghilterra'. Io non mi fido di Dio. Ma non mi fido in maniera così assoluta che su questo « io non mi fido di Dio » edifico, per così dire, la mia Chiesa. E su questo che dovremo edificare la nostra teologia, dopo averla fatta scendere dal cielo in rue de Fouarre...

I presocratisti odierni hanno innalzato a tale livello «l'Essere» che è diventato per loro l'unico contravveleno della teologia. Quanto alla teologia (scolastica), essa ha ricevuto nelle mani l'Ente da Aristotele (come un ente tra gli altri), e non intende mollarlo. «Si discute pubblicamente contro i divini precetti sulla divina incomprendibilità. L'indivisibile Trinità viene spezzata e divisa persino nei trivii » (cfr. Chart. Univ. Paris., I).

Le regole di Prisciano e Donato vengono applicate a Dio per imbrigliare questo fiume in piena: quale aria pura portava 'l'antropomorfismo' grammaticale di Ulgero! Esse passano a fil di spada il puro Essere malgrado l'indignazione di Abelardo: «Indignum vehementer existimo ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis

Donati» (Introductio ad Theologiam, II, 8, citando Gregorio Magno, Moralia sive Expositio in librum B. Job, epistola, c. V).

NOTICINA SULL'ATEISMO. Voglio farvi notare che l'uomo 'moderno' per lo più non ha saputo trovare che un solo rapporto con Dio. Quello che consiste nella negazione della sua esistenza. Così, non solo sono sfuggiti all'analisi una miriade di fenomeni, ma ci si è anche sottratti al compito di una sistematica, dove essi venissero messi in rapporto e coordinati, dove se ne trovassero i nessi e la complessiva legittimazione. Un intero territorio di 'relazioni' è rimasto così privo di riferimenti. E fenomeni essenziali, che si possono individuare attraverso l'analisi dell'anima, non hanno dato luogo a un esame 'teologico' delle relazioni a cui rinviano, né si sono indicate le relazioni che fondavano fenomeni omologhi e contrari. In assenza di tutto questo la 'relazione' ateistica si imponeva come l'unica. Una povertà sconsolante subentrava alla grande ricchezza di dati che proveniva dal 'tipo ideale' di 'relazione con Dio'. Dio poteva essere tranquillamente messo tra parentesi, ma questi fenomeni persistevano osti-

nati. Che farne allora? La 'mancanza di fiducia in Dio' è una relazione di questo tipo. Non è un 'dato' per ateismi, ma un rapporto in cui assieme alla 'sfiducia' è asserito tuttavia il termine ad quem.

Nell'esperienza del rapporto con Dio viene assorbito per lo più ogni altro rapporto. Così, ad esempio, è interamente saltato il rapporto contro. Vi è infatti tutta una serie di rapporti che rientrano sotto questa condizione: non sono con, ma contro. La natura intenzionale del 'peccare' lo attesta. Mai lo si studiò come atteggiamento davanti a Dio e se ne individuò, rivolgendolo a testa in giù, il contro. E ovvio che tutti questi rapporti, nonché il rapporto primario di cui fanno parte, vengono spazzati via dall'ateismo. L'ateismo crede di disfarsi di qualcosa di lontano. Ma crolla anche ciò che è vicinissimo, tutta una serie di fenomeni che tuttavia hanno certamente dalla loro la prova della coscienza. Sicché essi effettivamente non crollano, ma non si sa semplicemente che cosa siano e che cosa farne.

IV

Caro confratello, voi mi chiedete che cosa sia l'empietismo a cui mi sono richiamato alcune volte e che sicuramente è il motivo dominante della mia riflessione. Anzitutto 'empietismo', voi dite, non ricorda anche nella forma quelle deprecabili filosofie di una volta, che, chiuse in se stesse, non mettevano mai il piede fuori di casa e pretendevano di avere visto il mondo? Vi rispondo che io ho nostalgia di ciò che voi ricordate con biasimo. Quelle filosofie adempivano onestamente il loro compito, e con la loro segregazione garantivano l'universalità della loro ristrettezza. Con l'unilateralità che le caratterizzava sapevano insomma rispondere sufficientemente di quella universalità che da loro giustamente si esigeva. Contrariamente al divieto di Kant, è necessario pervenire a quella salutare scossa in cui tutto sprofonda sotto di noi, « e la più grande perfezione come la più infima ondeggiano senza appoggio davanti alla ragione semplicemente speculativa, a cui non costa niente far scomparire sia l'una che l'altra » (« und die grösste Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloss vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die

eine so wie die andere ohne das mindeste Hindernis verschwinden zu lassen», Kant, Kritik der reinen Vernunft). Fino a che un colpo di 'intuizione', o altro che sia, si rovesci sulla malcapitata «spekulativen Vernunft», ed essa, o chi per essa, decida o per l'una o per l'altra. Non è nello spirito della Kritik considerare Dio l'ente più infimo, ma lo è in quello di una teologia che deve considerare tutte le possibilità, e sta esaminando questa.

Convengo che prima occorreranno ostinati esercizi per passare dall'abitudine a considerare Dio l'ente sommo a quella di considerarlo il 'più infimo'. (Lo riconosco, voi potete dire che l'empio, questa iena - come lo definisce san Tommaso -, usa il nome Dio come un epiteto, un insulto di bassa lega. Se dice che qualcosa o qualcuno è Dio, è che vuole infangarlo, denigrarlo... Dio è un insulto «quo nihil maius cogitari potest»...). Si dovrà raggiungere questo stato, prima di potere esercitare una teologia quale tutti noi del mestiere auspichiamo. Il riferimento a Dio come all'ente più infimo dovrà essere 'spontaneo', anche se, a quel che pare, contro natura. L'empietà, insomma, è sforzo di separazione. Che voi possiate dire: io me ne

sono separato. Che ciò coroni i vostri sforzi e per un momento vi dia pace. Ripetete di continuo: io me ne sono separato, io me ne sono separato... Caro confratello, perdonate il mio delirio. Ma andare contro natura costa. Ancora una cosa: il metodo dell'empietà vi consegna una certezza, quella di Dio come un Ente qualsiasi. Fatene buon uso.

Davanti alla ragione speculativa («vor der spekulativen Vernunft») Dio può essere considerato l'ente più elevato o il più infimo. Qui è decisiva la teologia. Quanto alla metafisica, essa le consegna un ente 'sopra' tutti gli altri. Ma qui 'sopra' non significa nulla di più di quello che dice. Sopra non significa che esso sia, detto fatto, l'ente supremo, il più degno, il più nobile, eccetera. Indica la sua 'posizione' e nient'altro. Giustamente è stato detto (ma al tempo stesso ingiustamente le è stato rimproverato) che essa si muove nello stesso ambito in cui si parla di cose. Sempre giustamente è stato notato (ma al tempo stesso le è stato ingiustamente rimproverato) che così la metafisica è esteriorizzata e livellata a conoscenza quotidiana. (Sto prendendo a piene mani - che però alla fine restano vuote - da Heidegger, Die

Grundbegriffe der Metaphysik). Ma ciò in cui qui si vede livellamento ed esteriorizzazione in maniera deprecabile non è altro che il suo vero status. Qui è dunque il sale della metafisica, il sale della esteriorizzazione e del livellamento dell'ente metafisico alle 'cose'. L'ens metaphysicum è un ente sussistente tra gli altri. Qualsiasi cosa poi dicano i nostri amici di rue de Fouarre, questo è ciò che loro hanno fatto.

In che cosa consistono gli atti della separazione, e che cos'è in generale la separazione? Da che 'cosa' ci si separa? In fondo a ogni separazione c'è la separazione da Dio, io vi dico. Se si cerca un punto da cui partire, questo è l'atto in cui avviene la separazione di un ente dall'essere. «Io me ne sono separato»: da qui si inizia. (Noi pratichiamo la disunione: siete d'accordo?). Ciò che abbiamo detto è riassumibile anche così: l'idea di Dio è un'idea inferiore. Il risultato del mio ragionamento, come potete vedere, è un Dio non divino, e la meta dei nostri comuni sforzi l'ho vista nella disunione da Dio. Voi mi aiuterete a capirmi, non è vero? O ciò vi allarma? «Perché Dio?» voi mi chiedete. Datemi la strapotenza di quest'Ente e questo nome mi uscirà dalla gola come un urlo bestiale. Come

volete che lo chiami, Gretchen? Noi non deriviamo dalla scimmia, ma dalla logica. E vi assicuro che è peggio.

La noia, la fretta, la stanchezza, il daffare allontanano da Dio in modo subdolo. Ma non vi è più di questo nell'allontanamento. E come quando si allontana una sedia dal tavolo. Essa è sempre lì. Se si fa notare al nostro uomo: «Ma tu ti sei allontanato da Dio», la sua risposta, in coscienza, è no. Colui al quale è stata posta la domanda non ne sa proprio niente. Egli ha anzi la coscienza che tutto trascorra quietamente, e che non vi sia alcun problema. Eppure è così: tra lui e Dio vi è certo una distanza. Anzi, per gli occhi altrui è fatta. Non c'è più alcun rapporto. Ma questa distanza non è propriamente un allontanamento - tanto meno una separazione -, ed egli ha tutto il diritto di rispondere che no, non si è allontanato. Ed effettivamente, per quel che lui ne sa, non si è allontanato nemmeno di un'unghia. Si tratta piuttosto di una specie di deriva dove insensibilmente è avvenuto qualcosa, ma niente di più. Anzi, nel momento in cui una domanda siffatta lo rende attento, egli può dirsi onestamente stupefatto che si possa dubitarne: «No, non mi sono allontanato

da Dio» lui risponde. Eppure egli si è allontanato. Per meglio dire, una sorta di moto, come lo sciacquo pigro di una corrente, lo ha portato lontano. Egli però lo ignora. Ma in realtà ha ragione lui: non si è allontanato poi così tanto. Anzi è sempre lì. Egli non dice « non credo a Dio » (la più sciocca affermazione che si possa fare al riguardo), ma, ad esempio, «lo ho rotto con Dio», «Non ne voglio più sapere», «Non ne posso più di Dio»...

Mirare dunque alla separazione da Dio, procedere al distacco con atti relativi. Tale il compito quotidiano dell'empio. Io, ve lo debbo dire, mi vergogno che Dio esista e di averlo per origine. La mia empietà è frutto altresì di questa mia vergogna, forse legata a una schietta superbia. (Potrei chiamarlo, il mio, una specie di darwinismo speculativo: ogni origine è sempre scimmiesca, non credete?). Chi si preoccupa infine dei risultati del pensare? E qui che avviene qualcosa. Gli inetti si aspettano invece delle azioni, e bussano alla sua porta solo per averne una. Il pensiero, voi lo sapete, si esaurisce invece in se stesso.

Vi voglio ora parlare, per un momento, della felicità che si raggiunge nello stato di empietà.

Ciò che io fra me e me chiamo empietà è la felicità che provo nel regolare in nome della specie i conti con la création. Le diverse circostanze di questa posizione cozzano contro l'avarizia di un pensare che ne disconosce l'intensità e la gioia. O l'idea di praticare l'empietà è solo un cattivo sogno? Ho il merito (ai miei occhi) di aver capito la banalità dell'idea di Dio. Ma mi affligge di essere uno dei pochi a saperlo. Il pensiero fluttua, e la costanza si disperde nella precarietà. Il pensiero è accusato di sistema ogni qual volta si accanisce. E un diritto, caro signore, che mi riconosco. Che Dio possa essere oggetto di desiderio, francamente non lo capisco. L'empietà è una qualità, e si dà sempre per intero. Potrebbe sembrarvi che il concetto di Dio su cui lavoro sia oggetto di una cospirazione più che di una teologia. Ma vi assicuro che questa è l'unica teologia possibile, come quello l'unico Dio possibile. Noi dunque crediamo a Dio. Non mi stancherò di esaminare il potere di questa 'a': è essa che ci introduce nel regime dell'empietà. Perché l'esistenza di Dio dovrebbe destarne il desiderio? Ecco ciò che non mi spiegherò mai. Questo è già empio. «Tu non amerai mai Dio»: è questo il primo comandamento del teologo separato. Infine,

distacco e separazione sono le chiavi del sentimento d'empietà e i cardini del metodo. Ma voglio finire con la felicità dell'empio. Il suo è animo di giusto, mi pare ovvio. Ma posso pure attestare che il suo è animo di felice. Theologus superbit se sanctum et justum esse.

V

Devo dirvi che trovo nel cristianesimo tutte le idee esemplari e ripugnanti di ogni religione. Esso è impastato della nostra *merde*. Colui che si schiera dalla parte di Dio è l'uomo non umano, l'uomo 'senza valore', la bestia feroce fornita di ragione come la tigre di artigli, la *bete humaine*, insomma. C'è del molochismo in ogni religione. Ognuna di esse è dalla parte di Dio: tanto ci basta. Il cristianesimo è l'età animale dello spirito. Esso, caro confratello, è la religione più animalesca che si sia data una organizzazione teologica. Bisogna ricorrere al cristianesimo, come insegna Hegel nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, per potere porre come si deve il problema di Dio. Ma il cristianesimo non ha mai - mai, intendete? - elaborato un concetto di Dio che stesse in piedi. Ha solo

messo su un concetto di 'Figlio', di cui io non so cosa farmene. Il cristianesimo non possiede il senso di Dio. Vi parrà un'affermazione audace, o insulsa. Ma riflettete e poi ditemi. Quale testimonianza migliore di questa di san Tommaso, il suo miglior teologo: «Filius Dei est verus Deus» (Summa contra Gentiles, IV, vii, 7). Tuttavia la teologia non è stata mai serva del cristianesimo. Esaminatela alla luce dell'empietà. Ne emerge il lato inesplorato, represso: la detestatio Dei, l'odium Dei, il contemptus Dei... Che miniera, che ricchezza! Emergono gli atti della separazione e della rottura. Tutto ciò venne conculcato, sprofondato nei punti più nascosti del

la teologia europea da un cristianesimo 'vivente' che ne esigeva la controparte in palpabili emozioni e immagini. Ma l'essenzialità del cristianesimo per la teologia resta indiscussa in entrambi i casi. Solo attraverso il cristianesimo possono emergere le articolazioni dell'empietà nella fattispecie teologica. «Nam et daemones credebant ei, et non credebant in eum ... Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire» (Agostino, In Johannis evangelium, XXIX, 6). L'empietà

obliata torna d'un tratto alla memoria: l'empio crede a Dio, non in Dio.

La teologia senza cristianesimo è vuota, ne convenite? In ogni caso, il cristianesimo senza teologia è cieco.

Dove sta dunque la necessità del cristianesimo per la teologia? Bisogna intendere questa 'necessità' nel senso di Hegel, abbiamo detto, ma ora dal lato dell'empietà. Solo questo Dio (dice Hegel di ciò che egli intende per Dio) merita il nome di Dio. (Ma il nome Dio non è un merito, non vi pare?). Solamente attraverso il cristianesimo, io sostengo, ci sono dati gli 'stati' dell'empietà. Ad esempio: ingratitude contra Deum, contemptus et irreverentia Dei, detractio, contumelia, derisio, maledictio in ordine ad Deum, aversio a Deo... Li ho chiamati gli atti della separazione. Ci troviamo davanti a una costellazione di fenomeni tra i quali bisogna mettere ordine, ma che bisogna anzitutto fare apparire. Per lo più si è presi come da un'ira contro Dio (ira hominis contra Deum), non contro la stanca ripetizione di un nome a cui non seguono atti correlativi adeguati, ma proprio contro la presenza di Dio (nella condizione del concetto). Dio, proprio

Dio ci fa andare in collera. Dio ci fa andare in collera in rapporto al mondo, ma proprio in rapporto al mondo ci è dato. Per cui si può parlare di 'ira contro Dio' senza bisogno di specificare. L'ira si presenta dapprima come se fosse qualcosa riguardante esclusivamente se stessi, un'ira dovuta a noi stessi, al nostro stato del momento, o rivolta contro un altro qualsiasi. Poi ci accorgiamo che è rivolta contro Dio.

Il cristianesimo è la religione 'compiuta' (la famosa vollendete Religion, come la chiama il nostro Hegel), ma anche ciò che san Tommaso definisce fede «coacta», che «non pertinet ad laudem» (Summa theologiae, II, II, q. 5, a. 2, ad. 1). Io la chiamo: fede senza fiducia. In essa si 'crede' a Dio nella modalità dell'irriverentia e del contemptus. Ma tutto ciò, sostiene Abelardo, si dà solo in relazione a un peccatore e a dei peccati. In altri termini, né la irreverentia Dei né la detractio o il contemptus acquistano la loro autonomia di per sé, ma alla luce dell'empietà come focus imaginarius. In ognuno di questi atti l'empio si separa da Dio. Poiché Dio è amato naturaliter, si sostiene, «non potest ab aliquo haberi odio». Questa è la posizione più conosciuta della teologia scolastica. (Salvo, come nella tesi occamista, che Dio stesso non

consenta a essere odiato). Ma poiché lo stesso san Tommaso distingue oltre V amor naturalis la caritas («caritas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis obiectum», Summa theologiae, I, II, q. 65, a. 5, ad. 1), se ne deduce che l'amore elettivo di Dio è tutt'altro dall'urtata presa d'atto della sua esistenza [amor naturalis]. O meglio, noi possiamo credere a Dio senza amarlo e subendolo. E su questo terreno che voglio condurvi, e da qui mostrarvi come l'empietà non sia un vano gesto, un'alterigia scomposta. Certo occorre costruirla attraverso una rete di emozioni contrastanti e altrettanti concetti. Ma noi penetriamo con essa nelle più inquietanti regioni teologiche. Odio 'intellettuale', cioè provare odio senza sentirlo. E così che il teologo 'odia' Dio. Passus est impassibiliter. (A questo proposito torno a ricordarvi come attorno alla quaestio « de odio Dei» si scatenasse negli occamisti un'altra questione, sottile ma subordinata: se, come padrone delle cause, Dio avesse parte, e quale, nel costituirsi di una volontà intesa all'odio di Dio. Tra le varie discussioni ho presente quella di Gabriel Biel, In I Sent., d. 42; In II Sent., d. 7; In III Sent., d. 12).

Ma per una impostazione come si deve della questione dell'odio devo ricordarvi il contributo di Kant nel Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen: «"Odio" ... è una autentica negazione, ma in relazione a ciò nei cui confronti si ha un cosciente impegno ad amare, questa negazione è possibile solo mediante una contrapposizione reale». Lascio a voi trarne le conclusioni.

(Vi posso fare notare che nell'amore liturgico Dio è intessuto come in una trina, e il ricamo è più prezioso dell'oggetto ricamato? Vi posso fare notare che anche l'amore liturgico di Dio è in certo modo un amore contro natura?).

VI

Io vago tra personale e impersonale, amico mio, ma voi sapete che questa condizione è propria alla nostra comune disciplina. Questa oscillazione fa parte di una buona attitudine al mestiere. La stessa emozione del filosofare può dominarci talmente che non badiamo alle sue più nascoste scaltrezze. Dovremmo guardarcene? Io qui vi parlo dell'empietismo con sentimenti

puri. Ma posso garantire che non sono compromesso? Sono stato educato all'obbedienza alla santissima filosofia e nel timore e rispetto verso i suoi concetti. Non ho mai avuto che doveri speculativi. Dio è per me un termine tecnico, non un pezzo di carne. Ma posso giurarci? Dopo le ricerche scheleriane sull'odio come atto metafisico, il concetto di Gotteshass (che tuttavia Scheler ritenne emozionalmente impossibile: «nicht aber ist ein "Gotteshass" ... möglich», *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, II, vi) dovrebbe dare luogo a ricerche estremamente importanti nel cuore stesso della teologia scolastica. A prima vista le Grundstimmungen in cui è implicata la separazione da Dio come atto risultano estremamente prioritarie. (Da questo punto di vista la teologia scolastica è più ricca della riflessione secolarizzata, che conosce solo l'ateismo'). La situazione si presenta ingarbugliata. La presenza di questi stati affettivi nella teologia scolastica è dominata dal concetto di peccato. Ma una scienza sicura di essi si ha nel momento in cui l'analisi teologica lo mette da parte. Non che essi si riducano a meri stati psicologici, ma il loro statuto di stati teologici viene così messo in risalto. In questo momento la teologia scolastica

produce analisi, credetemi, di squisita e ineguagliata fattura. Lo stato affettivo dominante è l'acedia. Questa fondamentalmente è fastidium Dei. In Guglielmo d'Auvergne voi troverete una indicazione precisa: « Deum igitur ipsum fontem omnium suavitatem in primis fastidit accidiosus » (Magisterium divinale). L'acedia in se stessa è un 'annoiarsi' di Dio, un tedium che prende alla gola a causa della sua 'esistenza'. Filiae acediae sono malitia, rancor, desperatio... Ma per l'accidiosus è Dio stesso che annoia. Provare noia per 'l'esistenza' di Dio è ciò che lega a Dio la teologia scolastica. La quotidiana abitudine di pronunciarne il nome nel proprio laboratorio. La carne molliccia del cristianesimo o il Commentario alle Sentenze di Pietro Lombardo ? La sua scelta è ovvia.

La *malitia* è odio-amore per il bene in sé, o per Dio. La desperatio è il senso intollerabile della condanna definitiva a Dio, come se Dio fosse la stessa condanna. (Noi, si sa, siamo infatti condannati a Dio, sensazione di estrema perfidia che il teologo, credetemi, ha sempre coltivato) . Il rancore la rabbia di fronte al bene e a coloro che lo praticano. L'ira, quindi, di fronte al Bene stesso. (Come se il piccolo bene di tutti i giorni ci fosse stato così sottratto, e il grande fosse

apposta troppo grande). Posso dire la rabbia stessa che ci sia Dio? Egregio signore, avrei voluto farvi avvertire tutto il peso che la teologia scolastica ha sempre sentito di questa 'Esistenza'. Farvi godere dei mille sotterfugi con cui cela la sua rabbia! Le leggi d'esclusione dell'empietà sono leggi complesse e da essa praticate in stato di sonnambulismo, senza dunque che ci si accorga di niente, come ogni volta che si pratica un'infedeltà. Ma, mio caro amico, io non sono riuscito nemmeno a farvi credere all'empietà! Che epoca infame è la mia. Io sono uno dei pochi che crede a Dio! Sì, posso dirlo forte: io credo a Dio, lo giuro sulla mia empietà.

VII

Sono felice, oggi ho tolto un predicato a Dio: Dio non è divino. Caro confratello, volete il mio credo? Ve lo dico schiettamente. Credo a Dio ma senza fiducia. Credo in un essere che mi è dato assieme a me stesso, che mi sorpassa smisuratamente in quanto essere, ma che io sorpasso 'infinitamente' in quanto pensiero. Esso non possiede alcun attributo, pur essendoli

tutti, ma proprio perché li è, non li ha. Per cui non ha Intelligenza né Bontà, pur essendo entrambe in esso come 'essere'. Ciò però non vuole dire altro se non che egli le contiene, ma come un qualsiasi contenitore contiene il suo contenuto.

Debbo ancora aggiungere qualcosa. Poiché risulta che Dio possiede tutti gli attributi - che 'ha' alla rinfusa, senza un ordine -, da qui deriva la sua potenza. Ma è come la potenza di una belva, nella quale gli attributi, non dominati da nessuno di essi in particolare, si scatenano tutti insieme, chi più chi meno, artigliando e straziando le carni del malcapitato.

Quanto abbiamo detto dell'idea di Dio è iscritto nel suo concetto, diciamo pure come in un triangolo le sue proprietà. Se riusciamo ad avere un adeguato concetto di Dio, infatti, ne possediamo tutte le note. Dobbiamo aggiungere che l'inferiorità di Dio (e la sua sinistra 'superiorità') si desumono egualmente dal suo concetto. Possiamo dire che quando si parlò di 'odio' - come del resto quando si parlò di 'amore' in teologia - si era molto lontani da quello che intendiamo veramente. Tutta la teologia occidentale, nel suo grande periodo, non aveva sa-

puto elevarsi oltre l'amore, e aveva nascosto l'odio. Nella filigrana del 'peccato' si intravedevano percorsi occultati nei quali apparivano in obliquo la nausea, l'odio, il disprezzo di Dio, tutti gli atti insomma della separazione. Questi aspetti bestiali abbagliavano e sviavano. In realtà tutto era già contenuto nel concetto stesso di Dio. Nel concetto di Dio era contenuta la sua inferiorità.

Se voi doveste chiedermi da dove ricavo tutto questo, dimentichereste, signore, che io navigo nelle delizie del dommatismo. Ma devo altresì ribadire che non ce n'è alcun'altra pari in teologia. Il dommatismo (abbandonato dai filosofi quando essi persero la fede nella loro disciplina) è il luogo naturale di una filosofia praticata con estremo rigore, mentre scetticismo e criticismo, per rifarmi a vecchi prototipi, sono degenerazioni morbose. La magnifica regola di Descartes, che impone di andare dal quid al quod in materia di cose metafisiche, è fonte di gioia razionale perché impone di dimostrare ciò che è Dio prima di mostrare che egli è. Ditemi chi è Dio, prima di tutto. Poi viene il resto.

Ora posso chiudere in pace queste riflessioni, amico mio, ora che mi si fa chiaro che l'empietà non ha nulla a che vedere con l'impulso bestiale

dell'odio, ma emerge da una massa di luce: la chiarezza stessa dell'atto della mente quando 'pensa' Dio. Attraverso il nostro cammino abbiamo rimesso nel concetto di Dio ciò che sembrava starne fuori. Possiamo dunque guardare in esso in pace. Vi ho condotto attraverso un percorso a volte infuocato e passionale. Ma ora possiamo riposare. Guardiamo i nostri concetti come nelle serene notti di plenilunio si guardano le stelle. Anche questo infernale concetto possiamo ora contemplarlo dalle zone celesti del filosofare.

(Oggi, mentre passeggiavo, ho sentito scuotersi le mie evidenze, le certezze che avevo da tanti anni, le mie emozioni più care, il mio modo di goderne. Qualcosa sollevava in aria il mio piccolo edificio e poi lo ributtava a terra con violenza, mentre tutto andava in pezzi... Per un attimo non avevo più niente, tutto distrutto, ma un istante dopo tutto si era ricomposto. Provai a saggiare la mia sfiducia in Dio: intatta. Continuai la mia passeggiata).

PARTE SECONDA

I

I grandi Congressi della scienza cominciano nella seconda metà dell'Ottocento assumendo subito la funzione dei grandi Concili del passato. Vi vengono prese decisioni che investono metafisica e teologia. Vi si discutono pressanti problemi, anche quello che ormai può stare alla pari dei problemi di altissima cosmologia dibattuti nei Concili di Nicea e di Cappadocia e nei sinodi di Costantinopoli, imperniati sull'idea di 'creazione': la grande idea della 'decreazione' o della dissoluzione dell'universo. (Ricordate il Simbolo di Nicea? «Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium et invisibilium». Il Simbolo va riveduto così: «Credo a un solo Dio, distruttore del cielo e della terra, delle cose visibili e invisibili...»). Io sono io e il mio distruttore. Parole che trovo mirabili, e che dovrebbero

prendere il posto di quelle altre: io sono «myself and my Creator» (Newman, Apologia Pro Vita Sua), che lessi quando ero infatuato di Newman. Io e il mio distruttore, dunque... Caro amico, l'aria della sera è dolce da queste parti... ma io voglio ribadire con dolore che l'uomo delle religioni è una bestia feroce. Sì, sì, vi ho già anticipato la conclusione, colpisce anche me... Voglio dire che la nozione di Dio che viene fuori dal suo concetto (e da che altro allora?)... No, è meglio che inizi daccapo. Colui il quale si rende complice dell'Essere sacrifica gli esseri umani a Dio senza fare una piega. Chiunque constatando questa presenza se ne faccia partecipe, chiunque constatando Dio si metta dalla sua parte, accetta questo carnaio, ed è come se lui stesso vi avesse posto mano. Gli unici abitanti della terra sono sinora cento e più miliardi di morti. Non ne conosco scopo. Amico mio, Dio crea cadaveri. Mettiamo che io aderisca a questa posizione speculativa: Dio è un *élan morfei* che attraversa cose e specie distruggendole. Per questa dottrina decreazionista è chiaro che le cose e le specie, per essere distrutte, devono 'prima' essere create, ma esserlo solo per questo. E ciò consegue soltanto dalla sola natura 'divina'. In questo senso Dio non ha natura divina. Come non 'ha'

intelletto e volontà. L'intelletto e la volontà derivano da Dio, ci insegna Spinoza, ma non sono posseduti da Dio. Allo stesso modo non hanno una qualche natura divina. («Dicono che Dio ha creato tutto con ordine, e in questo modo senza saperlo attribuiscono a Dio l'immaginazione», «dicuntque Deum omnia ordine creasse et hoc modo ipsi nescientes Deo imaginationem tribuunt», *Ethica*, I, prop. xxxvi, app.). Questa teologia che procede risolutamente attraverso una singolare via *remotionis* è l'unica che ci può essere utile nel nostro mestiere. Essa non rimuove gli attributi da Dio per esaltarli. Ma per ridurlo a un misero ente: almeno così io leggo l'*Ethica*. (Infine questi attributi - anzi tutti gli infiniti attributi - rientrano nell'essere, che li è, ma non li ha. Come vi ho detto).

Caro confratello, trascrivo daccapo ciò che vi ho detto sopra.

« Credo a Dio ma senza fiducia. Credo in un essere che mi è dato assieme a me stesso, che mi sorpassa smisuratamente in quanto essere, ma che io sorpasso 'infinitamente' in quanto pensiero. Esso non possiede alcun attributo, pur essendoli tutti, ma proprio perché li è, non li ha.

Per cui non ha Intelligenza né Bontà, pur essendo entrambe in esso come 'essere'. Ciò però non vuol dire altro se non che egli le contiene, ma come un qualsiasi contenitore contiene il suo contenuto». La nostra dottrina v'è riportata con trasporto e alcune inesattezze. Ma io devo limitarmi a ripeterla come un 'credo'. Vi ricordate l'incipit della Metafisica: «Tutti gli uomini tendono per natura al sapere»? La mia aggiunta è: solo alcuni al saputo. Il sapere rotola per un piano inclinato senza fermarsi, e nella sua spinta porta via ciò che incontra. Non fermandosi trasforma il saputo in sapere, e tutto comincia di nuovo. Voi mi direte che è la nostra maledizione di essere finiti (credo poco in questa favola: io mi sento infinito, cioè tutto ciò che posso essere), ma sapete bene che io non mi arrendo lo stesso, e ricomincio paziente a rimettere su ciò che col troppo 'sapere' distruggono. Il saputo è un corpo unico. Vi si entra solo ubbidendo.

II

Di Dio noi non abbiamo che il nome. Ecco tutto ciò che abbiamo, il nomen Dei, un misero resto, un relitto della 'tradizione'. Un revelatum, ma

da chi? Da nessuno. Ciò che «uno vocabulo soli» (ammirate questa sottile locuzione di Leibniz) viene chiamato Dio. Intendete 'tradizione' come qualcosa di inferiore e di misero, come costrizione al già nominato. Non mi giudicate crudele se ve lo ridico con le dure parole di Suàrez: « Quod Deus sit, fundata est haec generalis notizia in maiorum traditione et institutione tam filiorum a parentibus, quam imperitorum a Doctoribus» (Disputationes metaphysicae, XXIX, 36). (Vi dirò la mia disperazione: non trovo traccia di Dio in me, oppure è così labile, e devo trovarla in Suàrez o in Cano! In realtà o è la mostruosa scossa che riceviamo dal mondo che fa dire questo nome o la reazione della mente a se stessa. Entrambe, forse) . Le idee seguono le cose, la scia che esse lasciano. Come la spuma che si lascia dietro una nave, che tosto si scioglie nell'azzurro mare. Qui però è il pensiero, attraverso cui tutto passa, a trattenere le idee e a restituirle pulite come se fossero ciò che erano in un lontano prima. Ma di esse resta solo un pugno di polvere. Tuttavia «incipiedum est a Dei cognizione».

III

Nell'atto di pensare 'Dio', tutto ciò che conduce a questo pensiero svanisce. C'è solo l'atto, il pensiero «Dio». Che cosa penso, dunque, quando penso 'Dio'? Dio è il suo concetto. Questo, convenitene, per chi studia il concetto di Dio è inoppugnabile. O che cosa si dovrebbe studiarne invece, l'esistenza? Risum teneatis, amici... Ciò che bisogna studiare è dunque il concetto di Dio. Ma non perché non si può andare oltre il suo concetto. Bensì perché se dovessimo avere a che fare ad esempio con 'Dio stesso', saremmo fatalmente attratti in esso. Stimato confratello, io dubito che si saprà avere a che fare con il concetto di Dio nel modo che il concetto stesso prescrive. Dubito che chi lo maneggia non cada prima o poi in ginocchio o faccia altre sciocchezze. Chi ha il concetto di Dio ne è superiore di tutta l'infinità che il concetto possiede e 'Dio' non possiede. Siamo finalmente arrivati a una svolta. Sapremo contemplare con la dovuta fermezza questa conseguenza? Si può fare un discorso su Dio prescindendo da tutto salvo che dal suo concetto? Noi non abbiamo che questa nozione e la nostra mente. Ma ci bastano. Abbiamo tutto

il necessario. (Mi ha sempre eccitato la convinzione di Malebranche che frugando la nostra mente possiamo persino sapere ciò che Dio vuole e pensa, per così dire, con maggiore certezza di quanto possiamo sapere quello che pensano e vogliono i nostri più intimi amici). Noi non abbiamo dunque che la notizia di Dio e la nostra mente. Nemmeno la religione può darci qualcosa di più.

NOTICINA SULL'ARGUMENTUM RETHORICUM. Ci sono ancora tante teologie... Quando parla della vendetta divina Bossuet vuole solo spaventare? La cosa è più sottile. Egli costruisce Dio come un oggetto spaventoso, ma in modo tale che proprio per questo, prendendo nella trappola della paura, Dio sia talmente presente nelle maglie del discorso da 'esistere'. Tutto si svolge, cioè, sotto i nostri occhi. La congerie dei termini che rimbalzano l'uno sull'altro equivalgono per chi ascolta a una 'intuizione' nel senso kantiano. Bossuet sa perfettamente che non basta che Dio 'esista' perché se ne abbia l'effetto di presenza (l'intuizione). Ma sa pure che basta che se ne abbia l'effetto di presenza perché 'esista'. Anche se per cinque minuti. Al contrario che a Pascal,

al credente bastano. Quando Bossuet dice: «Tout nous sert ou nuit infiniment», ciò avviene qui e ora. Infinitamente? Per cinque minuti. Per cinque minuti Dio esiste. Naturalmente non si tratta che di un sermone. Ma la teologia ha tante astuzie! Anche l'Apparecchio alla morte di sant'Alfonso Maria de Liguori appartiene a questa teologia della paura. « Mira ora come quel cadavere che prima diventa giallo e poi nero, dopo si fa vedere per tutto il corpo come una lanugine bianca e schifosa, e scaturisce un marciume viscoso e puzzolente, che cola per terra. In questa marcia si genera poi una gran turba di vermi, che si nutrono delle stesse carni. S'aggiungono i topi a far da pasto su quel corpo, altri girando da fuori, altri entrando nella bocca e nelle viscere. Cadono a pezzi le guance, le labbra e i capelli... I vermi dopo avere consumato tutte le carni, si consumano da loro stessi; e finalmente di quel corpo non resta che un fetente scheletro». Anche qui lo spavento e lo schifo sono accessori apologetici o servono all'intuizione?

Lussurioso a suo modo, Bossuet corteggia l'oggetto del suo discorso con tutto il potere di una lingua ben fatta. Ma non è questo il punto. Nel *Traité de la concupiscence* egli concupisce Dio

con tutti i suoi sensi. Lo smaccato abuso di aggettivi è una rete sottile con cui vorrebbe conquistarlo. Egli corteggia Dio come si fa con una donna. Gli si dà? Non gli si dà? In ogni caso è certo di farlo cadere ai suoi piedi... Et voilà Dieu! Sì, vi sono ancora tante teologie.

IV

L'empietismo non è che il sistema della superbia bene intesa. La lista dei peccati corrisponde ad altrettante tappe sulla via dell'empietà. Superbia, contemptus Dei, aversio ab Deo... Come sapete queste figure non sono studiate dalla teologia scolastica in recto, ma in obliquo, classificate cioè nel concetto di peccato. Bisogna dunque svincolarle da questo assetto per studiarle in recto. La superbia è la propria superiorità su Dio, il che ne comporta il disprezzo. (Voglio sottolineare che per lo più noi disprezziamo Dio volentes, ma come se non lo volessimo) . Più esattamente essa è « amor propriae excellentiae», com'è detto in De malo di san Tommaso (q. 8, a. 2, arg. 3). La superbia in quanto disprezzo di Dio («importat contemptum Dei», loc. cit.) si oppone alla

«reverenda Dei», al rispetto reverenziale di Dio, «pertinens specialiter ad donum timoris» (ibid., q. 8, a. 2, arg. 5). Il contrario di quest'ultima è la «conversio ad Deum» (ibid., q. 8, a. 2, arg. 16). Su tutte domina l'*aversio* come effetto della «superbia». Per cui siamo tutti in una situazione di allontanamento e separazione da Dio - «recedere a Deo est superbia secundum effectum» (ibid., q. 8, a. 2, ad. 10) -, ma come in un sonno. Vi voglio ricordare come io ritrovi nel *De malo* più di quello che si possa trovare nei soliti trattati, e sulla superbia quasi tutto quello che c'è da dire. Nella teologia - ritengo superfluo aggiungere 'cristiana', essendo io convinto, come sapete, che solo la teologia cristiana è in grado di detenere nella costruzione della teologia quel ruolo che la fisica newtoniana detiene nella *Kritik der reinen Vernunft* - non ci sono 'beni' e 'mali' ma 'peccati'. (Bene e male, vi dirò, non ci mettono davanti a nessun Dio, di nessuna specie). Il sistema dei quali è studiato nel *De malo* con un certo vigore. Avrete una migliore visione della cosa se terrete presente che il peccato agisce direttamente su Dio, mentre bene e male nemmeno lo sfiorano. Invece il peccato, come ben sapete, è come se ne diminuise l'essere stesso. E che questa sia l'intentio del

peccato i teologi cristiani non hanno avuto il minimo dubbio. Un altro problema è quello della sua efficacia, sulla quale essi concordano che non ne avrebbe nessuna. («Nec tamen, cum in Deo sint universa quae condidit, inquinant eum qui peccant... Oportet enim ut sicut Deum incorruptibilem et incommutabilem, ita consequenter etiam incoinquinabilem credamus», Agostino, *De natura boni*, II, 29). Nel sistema della superbia, dunque, trova origine il sistema dei peccati. Essa è una specie di «amor sui usque ad contemptum Dei». Tengo fermo questo concetto, che traggo dal *De civitate Dei* (XIV, 28). Se seguite con me il filo conduttore del peccato, l'analisi diventa chiarissima, e tutto quanto ora detto si ricollega. L'essenza intenzionale del peccare è «quaedam generalis superbia», che consiste nel non sottomettersi assolutamente a Dio («quod homo non subiicit se Deo», *De malo*, q. 8, a. 1, ad. 1). Ma non dobbiamo dimenticare che 'peccare' è recare danno (nell'intenzione) all'essenza di Dio. Voglio dire che in maniera assoluta in questo consiste l'essenza intenzionale del peccare. Peccare, amico dolcissimo, è spingersi sino a lambire la decreazione. In teologia tutti i sogni sono stati sognati. Io fantastico ormai solo

di essere un Theologus perfectus, un valente teologo, come lo sognava Suàrez. A proposito del quale devo dirvi che la conoscenza angelica rapì lui come rapisce me, ma per strano che possa sembrarvi, la trovo incapace di una conoscenza di Dio. Chi se non un essere umano invece può conoscere Dio?

V

Io misuro dalla superbia di una mente la qualità di una conoscenza. Potete mai immaginare la modestia come una virtù conoscitiva? Si può conoscere qualcosa al mondo con la modestia? Ma anche se fosse, vi giuro che nulla potreste conoscere di Dio con essa. Giudico dunque l'atto di superbia preliminare a qualsiasi conoscenza. In ogni caso preliminare a ogni teologia che ambisca a presentarsi come un dovere speculativo. L'onnipotenza in materia di conoscenza generale è quella eccezione che consente la nascita e la conservazione di una disciplina come la teologia. Senza superbia la teologia non è possibile. La 'potenza' del suo oggetto la schiaccerebbe. L'atto di superbia iniziale è quello di pronunciare spudoratamente il nome

di Dio. Con tutti i suoi aloni antropomorfici, se ritenete che ci siano. (Voi sapete in effetti che l'antropomorfismo circonda da tutti i lati la nostra questione, ma non guardatevene come da un nemico).

Egregio confratello, se io dovessi profittare di una definizione della superbia che trovo nell'*Ethica* di Spinoza, non potrei farlo se non modificandola a questo modo: «La superbia è la gioia nata dal fatto che l'uomo ha di se stesso un sentimento di superiorità su Dio». (Per la definizione di Spinoza vedi invece *Ethica*, III, prop. xxvi, schol.).

Non voglio essere inghiottito da Dio come un verme né risputato come stella del mattino. («Quando penserai d'essere inghiottito, proprio allora spunterai come la stella del mattino», *Giobbe*, 11, 17, nella traduzione di Lutero) . Dio mi è sgradito come a un diavolo dell'*Inferno*, «come se egli mi sovrastasse munito di una clava» («als stehe er mit ehner teulen ùber mihr», immagine che tolgo a *Die sieben Busspsalmen*). Davanti a questo nessun'altra risposta abbiamo che la nostra gelida e amata superbia. Voi sapete ormai che non riconosco altra definizione della superbia se non quella che la ricollega al nostro atteggiamento davanti a Dio.

Il superbo vuole eccellere su Dio. La definizione di Agostino credo che possa andare per tutti noi. La superbia è brama di perversa altezza (De civitate Dei, XIII, 1). Mi va.

VI

Sono ossessionato dal pensiero di dovermi dividere in giorni, in ore... Di dovere dividere le mie emozioni dai miei pensieri, mentre io sento che tutto in me è simultaneo. Quando ho pensato questo pensiero? Oggi, alle quindici e trenta. Ebbene io sento che l'ho pensato sempre, e che è simultaneo con me stesso... Non c'è un prima e un dopo. Eppure l'ho pensato in questo momento, alle quindici e trenta... Solo la teologia può farci raccapezzare. Queste cose non le capiamo più perché l'abbiamo abbandonata.

Che può fare di più il teologo, mi chiedete. Non si sono esauriti i limiti entro cui la sua figura può avere ancora un senso? Eppure io vi dico che se c'è un motivo per cui è apparsa questa figura non è certo per generare altri teologi... Questo teologo di cui io vi sto parlando è nello stesso tempo colui che pensa Dio. L'arte

teologica può raggiungere vertici inimmaginabili, l'immaginazione concettuale può non avere ciò che la superi nei domini dell'orgoglio, ma qui il problema è un altro. Con un leggero scarto rispetto a Descartes, ma con la stessa forza, questo teologo prende su se stesso il pensiero di Dio. Voi ricorderete come Descartes abbia fatto la stessa cosa per la conoscenza... Ma sin dall'inizio Descartes si vizia: «Io penso, dunque sono». Che perversione! Egli vuole legalizzare l'abitudine ad essere con quel pensiero che la spezza in ogni punto. Conveniente, è giusto dire invece: io penso, dunque supero l'ente che penso. Io penso Dio, dunque supero Dio. O più decisamente (ma come potete vedere, è la stessa 'cosa' che incalza): io penso Dio, dunque io, nell'atto in cui lo penso, sono superiore a Dio. Vi prometto di ritornare su questo punto.

(Vaghiamo tra il pensiero e 'l'essere' senza requie. Quando pensiamo, 'siamo'? Oppure, contrariamente al parere - per me pazzesco - di Descartes, quando pensiamo, 'non siamo'?).

L'idea di perfezione, dite? Ma essa non è idea di un ente perfetto, bensì l'idea di una mente perfetta, di una mente che pensando una cosa

perfetta pensa in realtà la propria perfezione. La massima perfezione è quella della mente. Da questo punto di vista l'idea di qualcosa che sta infinitamente distante dalla mente (come ad esempio l'idea di un ente assolutamente elevato) è l'idea di qualcosa di imperfetto al massimo. Insomma, il percorso di Descartes, semmai, va ribaltato per ritrovare il nuovo ordine delle idee. Per confrontare alla mente il summum ens. Ma chiunque tragga dalla mente tutto ciò che essa implica nell'ordine delle sue ragioni è in stato di empietà. Per chiunque pensa, Dio è un ente inferiore. Io 'supero' Dio. Che cosa significa? Dio mi oltrepassa come essere, io lo oltrepasso come pensiero. Qui si può cogliere il significato della nostra trascendenza. In questo atto di trascendenza è trasceso Dio. Se raggiungete l'atto mentale adeguato, raggiungerete la trascendenza. Io ho superato Dio, dovete dire. Nell'atto egli è il più infimo degli enti. Io 'sono' al di là di Dio. Io sono al di sopra di Dio. Poiché lo penso (lo penso integralmente, mi è perfettamente intelligibile), lo abbasso a oggetto del mio pensiero (ma poiché sono io che penso, a mio oggetto). Nello stesso istante il rapporto si inverte: sono io (il teologo) il summum ens, e Dio l'infimum ens.

(Ho da dirvi alcune cose sulla questione dell'infinito. Naturalmente non si dà per nulla una infinità per essenza - quella, per intenderci, che Spinoza sostenne nella celebre lettera a Louis Meyer. Affermare che Dio è infinito è solamente un esornativo. Buono per le religioni. Quanto al suo concetto, Dio è semplicemente smisurato. Quando io penso questo concetto, lo penso come distribuito tra i suoi attributi, che ne sono altrettante parti. Ora, io posso pensare le parti tra un minimo e un massimo. E ciò che le comprende, di conseguenza, come un qualcosa di 'smisurato', mai di 'infinito'. L'infinito non è dunque che il 'troppo grande' («nimia magnitudine», Spinoza, Epistolae, XII), cosa che Spinoza con faciloneria esclude come un errore dell'immaginazione. Lo «smisurato» (non se ne può determinare infatti il numero delle parti) è l'immensità della grandezza, che viene perciò chiamata infinito. Come grandezza smisurata però può sfuggire, sì, al numero, ma non alla inesorabile numerabilità. Inteso in questo senso, sempre alla luce del concetto, l'infinito è solo 'il più grande'. E 'infinito' per il numero delle sue parti. Per cui sarà meglio definirlo come ciò che

ha una quantità smisurata di parti (più esatto che dire: tutte le parti possibili).

VII

Seguitemi adesso in questa fantasia. «Noi siamo: questo fatto è costante». E una di quelle costruzioni che solo l'entusiasmo sostiene. Malebranche non è nuovo a queste euforie. Le grandi intermittenze dell'essere non fanno sospettare di nulla il nostro creazionista. La morte, la malattia, la sofferenza: ecco delle buone interferenze. C'è una qualche corruzione nell'essere? Ma d'altra parte Dio e l'essere non sono sullo stesso piano. Dio non è sullo stesso piano dell'essere. Che cosa vuol dire? E come se l'essere fosse un piano da cui ogni ente traesse la sua *enérghēia* ma non ciò che è. Ecco dunque: Dio trae la propria energia, come ogni altra cosa, dall'essere, ma l'essere non è Dio. Dio è, ma non è l'essere. Qual è allora la quidditas di Dio? Bisogna dunque cercare Dio su un altro piano che quello dell'essere? Certo, su quello del 'niente', ci dicono. Ma occorre prima che le segretezze del niente vengano alla luce. Di colpo

afferreremo il 'niente' come Atto, e Dio non come 'Niente', ma come 'Annientante'.

Si tratta anzitutto, vi ripeto, di esaminare il concetto di Dio e nient'altro. Aggiungo: di esaminarlo nel momento in cui esso è atto, nel momento in cui lo penso. 'Nel momento': questo è il patto. Posso anche tradirlo e infilare altre cose, ma così vengo meno all'alleanza. Sarebbe come se uno giurasse sui confini della ragione e poi, quatto quatto, facesse un passettino o due, anzi una camminata fuori di essi. Come filosofo però ho a che fare con l'eterno. Come teologo, con Dio. Questa intenzione mi mangia vivo! L'eterno, non filosofo per meno! Dio, non faccio teologia per meno! Posso fare entrare l'eterno entro i confini di un giorno, anzi di un momento? Spingo, mi dimeno, lo piego in quattro, in otto, lo riduco ancora di più, ma l'eterno non entra. C'è una cosa però cui non avevo pensato. Se l'eterno vuole, entra in un giorno, e persino in un momento. Com'è come non è, è intatto, lo controllo, sì, non manca niente. Sì, certamente, è l'eterno. Dire questo e tutto quello che potremmo ancora dire non significa altro che è del 'concetto' di Dio che stiamo parlando. Ora, tutte le definizioni di Dio che partono dal concetto convergono non già

sull'essere, ma sul Niente. Nel concetto di Dio la sua nozione distrugge ogni attribuzione, ma non nel senso della non 'convenienza', bensì nel senso che distrugge tutte le realtà che vi corrispondono. L'Uno che secondo Platone non è «né questo né quello» è tale non perché sfugge a ogni determinazione positiva, ma perché le distrugge continuamente. Insomma, se si esamina il concetto di Dio, vien fuori che egli è 'Niente' non davanti alla logica delle definizioni, ma perché annienta continuamente ogni determinazione, perché è l'Annientante.

VIII

Caro signore, i discorsi sul Niente, da tempo dilaganti, sono dozzinali ed equivoci... Intervengo a malincuore su questo tema, quasi volessi trattenere in me qualcosa che covo da lungo tempo e su cui non vorrei pronunciarmi. Insomma, sento una forte spinta a tacere, come se non volessi farmi scappare chi sa quale segreto. O non volessi pronunciare quella parola che chiuderebbe probabilmente il discorso. Lei non sa come io mi senta detentore di bui segreti, vitali per la piccola felicità della civiltà in cui vivo. Forse è questo che mi trattiene. Non vorrei

togliere l'ultima speranza sulla nozione di Dio e su quando, come dicono alcuni, riapparirà in veste di salvatore. Ma in realtà, in nessun caso Dio può salvarci dalla morte. Infatti è vero, l'idea di Niente è la stessa idea di Dio, ma in che modo? A un esame dell'idea di Niente, esso risulta un Atto. L'idea di Niente, cioè, è l'idea di qualcosa di attivo, di una *enérghēia*, l'idea della Distruzione. Il Niente è propriamente l'annientante. Dio è l'Annientante. L'annientamento perpetuo del l'ente. L'oltrepassamento della metafisica di cui parla Heidegger va nel senso dell'oltrepassamento del concetto di Niente come distruzione dell'ente. Invece Dio è il 'niente' nel senso più ignominioso. E l'Annientante. «E solo grazie a questo essere-affetto dal non dell'essere stesso» scrive Heidegger «che il 'niente' è pieno di questa 'potenza' assegnante, dalla cui esistenza scaturisce ogni 'creare' (il diventare ente dell'ente)», «Ist gar erst kraft dieser Nichthaftigkeit des Seyns selbst das 'Nichts' voli jener zuweisenden 'Macht', deren Beständnis alles 'Schaffen' (Seienderwerden der Seienden) entspringt» (Beiträge zur Philosophie). Dal 'niente' di Dio, vi assicuro, non scaturisce il 'creare', ma il permanente diventare niente di

ogni ente. Posso dirlo? Solo la sua distruzione. (Kant 'morì' il 12 febbraio 1804 o fu distrutto il 12 febbraio 1804? Unus est interitus hominum et jumentorum). Oppure, secondo queste altre parole di Meister Eckhart - solo a ripeterle mi afferra un disagio profondo e un senso di totale sconforto -, l'individuo sarà infine «Uno con l'Uno, Uno dall'Uno, Uno nell'Uno e, nell'Uno, eternamente Uno » (Von dem edeln Menschen). Vi sento la minaccia della mia scomparsa pronunciata con ardore. Vi sento l'inimicizia per la mia povera distinzione. Chi pratica l'empietà, invece, pratica l'individualità riuscita e inutile. In altre parole l'empietà è lo stato di chi vuole se stesso di fronte a un 'Infinito' che non lo vuole. Quel che mi aspetto da Dio, dunque, non è il 'Nulla', ma il puro annientamento. In nessun altro modo mi sento di definire il mio destino finale in questo rapporto.

NOTICINA SUL NOSTRO DIRITTO A ESSERE. Il diritto alla vita illimitata non è un mero diritto alla propria conservazione (selfpreservation, conservati vitae), non è, voglio dirvi, un diritto 'naturale', ma un diritto ontologico, il diritto a 'essere' illimitatamente.

Come avviene allora che moriamo? O, teologicamente parlando, qual è il diritto di Dio sulla specie? Il diritto fondamentale da cui la teologia europea fa discendere tutti gli altri è il diritto alla morte. Ma chi può dare la morte ontologica? Chi ne possiede il diritto? Lo *jus Dei* è il diritto di Dio alla morte degli esseri umani sancito per legge. Voglio ripetervelo: l'*articulus stantis et cadentis* della teologia europea sta infine nella formulazione di un unico concetto 'giuridico' concernente lo *jus Dei*. Esso riguarda il diritto di Dio alla 'mia' morte e a quella di ognuno. «Adam mortalium factum, qui sive peccaret sive non peccaret moriturus fuit» (Celestius, in Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*). Sant'Agostino sistema il concetto di morte all'interno di questo ferreo *theologoumenon*: la morte deriva da Dio, non dalla nostra 'natura'. Dio, secondo la concezione che ne viene fuori, è l'Ente che ha il diritto di darci la morte per essenza. Oppure, se vogliamo usare altri termini: Dio è colui che decide sulla nostra morte e che ha deciso per essa: non posse non mori. La morte non è naturale, la morte è soprannaturale.

IX

Voi mi fate notare che in questa lettera c'è un tale intrico di piani che rendono soverchio difficoltoso seguirla. Ma che volete da me? Io imito la conoscenza che è attribuita a Dio: simultanea ed eterna. Ma poiché la imito, soffro lo scarto. Nulla di più. Non mi compiacerei certo di una conoscenza fallibile e temporale, cioè 'umana', come sento anche definirla. Caso mai la subisco... Che poi sul piano della storia una filosofia o una teologia risultino periture, ed erronee le loro verità, ciò è dovuto alla fatuità del mezzo. Nobile uomo al quale io sono debitore di questo onesto lavoro: così si rivolgeva Cohen a chi lo aveva guidato. Che mai c'entra la storia, qui!

Ieri sera, a cena con il vescovo di L., dico con veemenza: «La dissoluzione del concetto di verità unica ed eterna, se permettete che dica così, mi fa molto male. Il concetto di verità è diventato un concetto per tecnici, per lo più logici, che devono solo accertare la correttezza di un giudizio e nient'altro. Vorrei chiedere: come ristabilire l'emozione della verità che pochi ormai sentono? Io non ho verso chi afferma di detenere la verità quel senso di sufficienza e di

ironia del *pecus laicum*, e provo davanti a voi, che siete i primi tra questi, orrore e insieme riverenza». Sembrava che avesse ascoltato, comunque sentii che diceva: «Mi colloco anch'io, come voi, in una zona dove il potere riveste un significato superbo e inarrivabile. Dico 'come voi' perché anche voi esercitate il potere dei giudizi ultimi. Davanti alle facezie del potere politico, noi siamo i soli a tenere il destino degli uomini in pugno. Siate sincero, ditemi: affermare "Credo in queste cose perché la Chiesa me lo dice" (vi ricordo Agostino) non significa anche per voi qualcosa di immenso, rispetto al "Credo in queste cose perché lo Stato me lo dice"?». Tacqui. Ripensavo tra me e me alla mia fede e ai suoi oggetti. Credevo in essi, ahimè, perché la filosofia me lo diceva.

X

Voi mi chiedete ancora una volta che cosa significa essere 'superiore' a Dio. (Significa poi qualcosa, aggiungete?). Si può essere 'superiore' a Dio, se con questo termine si è espressa la superiorità stessa (l'Ente supremo)? Ho qui raggiunto il limite del mio pensiero. Il supe-

uomo, l'uomo... lasciamoli ormai. Qui si tratta della 'superiorità' su Dio. Essere superiori a Dio non è un'opinione da Zivilisation. Il pensiero ha superato Dio sin dal primo momento che lo pensò, solo occorre che qualcuno lo dicesse. Il superamento è la superiorità di 'qualcuno' su Dio. Ma in che consiste questo 'essere superiori'? Che cosa significa essere superiori a Dio? Chi è questo 'qualcuno'? La risposta potrebbe essere: colui che è superiore. Ma ciò vale quanto la sciocca risposta alla domanda: «Chi è superiore all'uomo?», con quel che segue. E superiore a Dio chi pensarlo. Chi pensa Dio è proprio per questo 'l'Ente sommo'. Dio, 'ora' - cioè non appena è 'saputo' - è l'ente infimo. Ma 'ora' è l'ora di sempre - cioè Dio è da sempre (da che fu 'pensato', cioè da 'sempre') l'ente infimo. Chi pensa Dio, proprio perché lo pensa, è il summum ens. Ma torna di nuovo la domanda: chi supera Dio? Chi è che chiameremmo «colui il quale è il 'superiore'»? Colui il quale sa chi è Dio. Egli è soddisfatto di ciò che sa e non ha più niente da sapere. Egli ha pensato Dio, e perciò, sapendo chi è il summum ens e chi è l'infimum ens, non 'vuole' più niente e non 'pensa' più niente. Ha pensato tutto ciò che poteva pensare. Ha saputo tutto ciò che poteva sapere. Egli si

appaga del pensato e del saputo. In realtà, ha 'pensato' e 'saputo' solo una cosa: che in quanto ha pensato e saputo Dio, egli è superiore a Dio, è lui il summum ens. Ma sapendo questo, egli sa tutto. O semplicemente: egli sa. (Il primo che abbia fatto questa scoperta è Spinoza, ma gli è rimasta celata. Egli ha scoperto la perfetta intelligibilità di Dio. Ma gli è rimasto nascosto che in quanto ha pensato tutto ciò che si può pensare di Dio egli è, eo ipso, al di sopra di Dio, e non tutt'uno con Dio).

Spinoza sa chi è Dio, Hegel sa chi è Dio... anche Pietro Lombardo sa chi è Dio: «De ratione scientiae est quod id quod scitur existimetur impossibile aliter se habere» (san Tommaso, Summa theologiae, II, q. 1, a. 4). La teologia non è la scienza di Dio, ma la scienza del teologo.

P.S. Voi sapete che io ho impiegato anni a delimitare questa vanità, forse ho creduto che gli uomini cercassero la scienza anche in questo dominio. Ma essi qui cercano, ahimè, solo dozzinali speranze.

FRAMMENTI DI STORIA DELL'EMPIETISMO

Una storia dell'empietismo potrebbe essere al momento una storia dei 'vuoti' che si sono prodotti nei rapporti con Dio. Qua e là in cima ad alcuni stati d'animo è apparsa l'empietà, e sono apparsi alcuni empietisti. Tutto ciò infine è vago, e parlare di storia, una disciplina tra l'altro fatua, è forse malaccorto. Tuttavia chi ha presente *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande* di Fritz Mauthner può considerare quanto segue una noticina apposta ad alcune sue pagine.

G.C. Vanini, *De admirandis Naturae Reginae deaeque Mortalium arcanis*.

Vanini non accarezza col termine 'Dio' vecchie fisime, non trasfonde in esso le paturnie del volgo pensante. «Potentia coeca», la Natura «appetit et vorat». Questa voracità la conduce a

un permanente massacro, dove essa infine divora se stessa. Così quando Vanini identifica la Natura con Dio, il lettore maligno - (notava Schopenhauer che Vanini fa assegnamento sulla malignità del suo lettore) - sa quello che deve intendere. In realtà si è afferrato il metodo di Vanini quando si è capito, una volta per tutte, che è ciò che rifiuta con sdegno e biasimo quello che egli in realtà sostiene. Hegel, che legge Vanini senza malignità, può affermare che il naturalismo di Vanini mostra che Dio è la natura e che tutte le cose ne sorgono meccanicamente. Semplice. Ma se la Natura in questione è proprio la stessa che sta alla base di quanto De Maistre chiamerà, non diversamente dal Vanini, il carnage, oppure ciò che trascina tutti gli esseri in mutua funera, allora la faccenda sa di ridicolo. Ridicolo che si raggiunge pienamente con Voltaire. Nel *Dictionnaire philosophique* Vanini viene definito un povero teologo ortodosso, e, aggiunge ancora Voltaire, « sa notion de Dieu est de la théologie plus saine et plus approuvée ». Cosa ancora più grave, per la stima che ne abbiamo, anche il grande Brucker nella *Historia critica philosophiae* cade nella stessa ingenuità: « Quicquid igitur vel in philosophiam, vel in Christianam fidem

peccavit Vaninus, peccavisse autem levem fulemque scriptorem plurima fatemur, non tam impietati directa». Scrittore futile e leggero, si metterebbe nei guai per questo: ecco, per Brucker, il succo di tutta la faccenda. Indubbiamente Vanini ha un modo di filosofare pieno di segreti. Le ossessionanti citazioni dal Cardano, dallo Scaligero o da Pomponazzi, per dirne alcuni, servono in realtà a nascondere e fare riapparire, in un gioco impertinente, tre o quattro cose su Dio, tre o quattro battute sulla vita, buttate come a caso, di cui ci si rende conto troppo tardi. Ma in questi colpi di daga compare, scompare e ricompare il pensiero di Vanini, sine dissimulatione. Anche Hegel li considera «leggeri tratti di spirito» e nient'altro. Ma il metodo hegeliano non ammette spazi vuoti, e non si può dimenticare che Hegel non considera il pensiero di Hamann un 'sapere', bensì un 'umore decomposto': «nichts als schimpfendes Poltern», nient'altro che scoppi di collera. Nelle *Pensées diverses sur la comète* c'è un curioso pregiudizio del Bayle su Vanini: «Sarebbe stato capace di morire per l'ateismo anche se fosse stato convinto dell'esistenza di Dio ». In realtà tutto fa pensare che Dio esista e che Vanini l'abbia capito. Ma si tratta di una Natura o di

una Vita - e quindi di un Dio - a cui ogni uomo è legato come a una maledizione: «Tot tantisque homo repletur miseriis, ut ... dicere auderem, si daemones dantur, ipsi in hominum corpora transmigrantes, sceleris poe- nas luunt» («La vita dell'uomo è afflitta da così tante miserie che ... gli stessi demoni, se veramente esistono, oso dire che transmigrano nei corpi umani per pagare con l'esistenza le loro colpe » (De admirandis Naturae, L). Sta proprio qui il segreto di Vanini: l'empio crede a Dio, non in Dio. Secondo un testo di Agostino, infatti, «Nam et daemones credebant ei, et non credebant in eum. Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire», «I demoni credevano a lui, e non credevano in lui. Che cos'è dunque credere in lui? Col credergli amarlo, apprezzarlo, andare in lui» (In Johannis evangelium, XXXIX, 7, 6). Il rifiuto di 'amare' Dio: è tutto qui il segreto vaniniano. ('Amare' lo usiamo in senso tecnico, nel senso in cui lo usavano per lo più i teologi. Ma soprattutto in cui lo usò Spinoza). Un ateo, dunque, Vanini? Ne dubitiamo, per non dire che siamo sicuri di no. Certamente un empio. O, come abbiamo detto altrove, uno che non crede in Dio ma solo a Dio. Uno che gioca il gioco dell'empietà per

intero. Senza esitazioni. Vanini appartiene dunque alla storia dell'empietà, non alla storia dell'ateismo. Una storia che è ancora da scrivere. Confusa finora con la storia dell'ateismo, essa attende un taglio - più in alto o più in basso di quello che normalmente si pratica -, inferto alla storia stessa del concetto di Dio. Dio e le leggi dell'urto - la meccanica, cioè -, sono queste per Vanini le radici delle cose. Ma in Vanini non sono le solite definizioni e i soliti argomenti, bensì boutade e fulminee scorrerie a mostrare come stanno le cose: così il cielo e le sue leggi, 'fatti' entrambi da Dio, e i congegni di un orologio fabbricato da qualche tedesco ubriaco vengono fulmineamente accostati e dicono infine la stessa cosa («coeli certis statisque legibus moventur» proprio come «in vilissimis horologiorum machinulis ab ebrio Germano elaboratis, certa stataque motus lex viget», De admirandis Naturae, IV). Nella visione meccanicistica moderna Vanini ha un posto singolare. Il suo stesso naturalismo non è naturalismo esaltato e irresponsabile, ma vi ha un ruolo importante quell'impotenza della natura che secoli più tardi Hegel teorizza. La teoria dell' imbecillitas naturae (De admirandis Naturae, XXXIX) non è il piedistallo che innalza

'l'uomo' su di essa («Nihil vetat... naturae imbecillitati adminiculari», ibid.). O almeno non è solo questo. Non bisogna dimenticare che in Vanini tutto si tiene. Se la natura è stupida, Dio è obtus. Non appartiene certo alla bouffonerie del Vanini - così chiamava Renan certi tratti del suo carattere - né tanto meno alla dissimulazione, mai da lui in realtà praticata, il fatto che nel titolo del *De admirandis* chiamasse 'Dea' quella natura che egli sapeva ostile all'uomo, dimostrandolo impietosamente nella stessa opera. Col suo metodo ironico, tra lo smaccato elogio del titolo e quanto in realtà vi è nel testo, egli provoca un cortocircuito dal quale scaturisce l'atto stesso di intelligenza. Non diversamente avviene sul piano del suo singolare copernicanesimo: la materia dei cieli è la stessa di quella di una pulce o di uno scarabeo, egli afferma. E quanto alla materia di cui è formato l'uomo, non è diversa da quella dello sterco asinino. Chi può distinguerla infine da quella di un topo o di un verme? (*De admirandis Naturae*, I). A questo punto la confutazione delle religioni, segnatamente nella quarta parte del *De admirandis*, ha un ruolo decisivo, e diventa il filo che dà unità all'opera. L'impossibilità della religione sta nella stessa

impossibilità di 'venerare' Dio. Giacché nel De admirandis non soltanto si mostra 1 imbecillitas di quella Natura che è Dio stesso, ma si adombra l'essenza della natura come perpetua distruzione (come al suo solito Vanini non mette su piramidi di argomenti ma un efficacissimo apologo: «Araneus, qui famelicus patrem necavit, dum coibat, meditatus est se patrem futurum ... quare verisimile est et de patris sui, qui ad ipsum filium relationem dicit, interfectione aliquid cogitasse; patricidii imagine in eius residente imaginativa affecti sunt spiritus, qui, cum sint forma seminis, consimili perversa specie decolorantur. Quare foetus inde nascitur paternae mortis desiderio affectus, atque ita per longissimam seriem araneorum patricidia continuantur», «Un ragno che, affamato, aveva ucciso il padre mentre faceva l'amore, pensò che sarebbe diventato padre ... E perciò verosimile che egli abbia richiamato alla mente il pensiero della morte del padre, il cui concetto esprime la relazione col figlio. Ora, dall'idea del parricidio che si trovava nella sua immaginazione furono modificati gli spiriti i quali, essendo forma del seme, lo contaminarono con la medesima immagine perversa. Perciò ne nacque un feto, affetto dal

desiderio di uccidere il padre. E così per una lunghissima serie di ragni continuarono i parricidi», De admirandis Naturae, XLIX [trad. it. di F.P. Raimondi e L. Crudo, Galatina, 1990]). Nessuna religione, dunque. Ma con ciò Vanini non è su posizioni 'anticipatrici' di quel tipo di illuminismo che dà luce ma non brucia. Non è per far posto alla ragione (laddove questo aspetto vien fuori, è debole): niente può e deve 'legarci' a una Natura matrigna e ostile, a questo 'divertente' gioco di vita e di morte. E qui che si deve fare ricorso all'empietà come specifico concetto, se si vuole veramente capire la posizione di Vanini. Per empietà non si intende, sic et simpliciter, la negazione della creazione e della Provvidenza, della spiritualità dell'anima e della sua immortalità, la distruzione della credenza ai miracoli, insomma tutti gli intingoli del libertinismo erudito. Empietà in questo senso è solo un concetto polemico, un concetto negativo. In Vanini essa si precisa invece come uno stato degli affetti, come un atteggiamento davanti a Dio. La corona delle sue riflessioni è la negazione imperterrita di quel concetto confuso che è quello di libertà. Davanti a questo concetto così astuto ma così falso, Vanini non ha titubanze: «Si nollet Deus pessimas ac nefarias

in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminater profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministra? Ad haec: si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt, Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est, si meliorem vellet, meliorem haberet» («Se Dio non volesse che si diffondessero nel mondo azioni pessime e delittuose, senza dubbio, con un sol cenno, annienterebbe e bandirebbe fuori dai confini dell'universo ogni infamia. Chi di noi, infatti, può resistere alla volontà di Dio? E in che modo si può commettere un delitto contro la volontà divina, ammesso anche che nell'atto di peccare Dio fornisca al reo la forza per farlo? E ancora, dicono, se l'uomo cade in peccato, contro la volontà di Dio, allora questi sarà inferiore all'uomo, che riesce ad opporglisi e a prevalere su di Lui. Da ciò deducono che Dio desidera questo mondo così come è. Ché se lo volesse migliore, lo avrebbe», Amphitheatrum Aeternae Providentiae [trad. it. di F.P. Raimondi e L. Crudo, Galatina, 1981]). L'esistenza di Dio

dunque non significa nulla. Né alcuna libertà né alcun mondo migliore. Il mondo è quello che è, come Dio è quello che è.

Julien Benda, *Essai d'un discours cohérent sur les rapports de Dieu et du monde*.

Vi sono opere filosofiche che non rispecchiano i bisogni dell'epoca e neppure quelli della specie. Vengono come da un'altra parte, e non si annunciano. A un tratto qualcuno entra in rapporto con esse, anche se tutto farebbe pensare che non vi possa essere alcun rapporto. Quale relazione infatti si può immaginare tra questo Essai e un comune individuo? Ma mi chiedo pure quale legame vi possa essere tra un comune filosofo e quest'opera. Sembra tutto scontato: essa è inutile alla specie, all'individuo, al filosofo. Certo l'Essai è un'opera immobile. Non si sposta col tempo. Dalla prima all'ultima parola tutto è simultaneo. Chi vi è entrato, tenta di essere eterno. In ogni caso è richiesto un atto di disincarnazione. La scena è preparata perché quello che avviene duri solo un istante. Insomma è richiesto un atto, non una vile

interpretazione. Chi vuole capire capisce, ma non si tratta di questo. Si sa che quanto chiamiamo 'lettura' è solo un debole rapporto. Infine, di che cosa si tratta? Di un libro. Ciò attenua la tensione (se mai all'inizio ve ne fu). Tutto diventa una tranquilla faccenda in cui nulla di serio può accadere a una mente. Tuttavia teniamolo presente: davanti a un'opera filosofica le uniche regole che valgono sono quelle dell'ascesi. Cade allora la sua banalità di libro, e il nucleo di idee, come se volasse, appare e ci folgora.

L'idea di Dio e del suo rapporto col mondo è un tema speculativo che la filosofia occidentale ha da tempo buttato ai cani. Del resto è scomparsa la stessa idea di realtà, il suo indispensabile presupposto. Per il filosofo comune essa è la sua immagine. La gnoseologia, scienza di fantasmi, prese a suo tempo il posto della teologia, scienza della più 'grande' delle realtà. Di ciò si menò vanto come di una conquista della riflessione più esperta. Ma non appena il problema della realtà riacquista il suo diritto a una giusta riflessione, l'eterno problema si riaffaccia. L'idea che Benda professa è quella di un infinitismo integrale. Un infinito in cui tutte le determinazioni vengono risolte e ogni distinzione

ingoziata. Quanto a noi, riteniamo che si debba eliminare questa idea di 'infinito', ed evochiamo l'idea di 'smisurato' come più appropriata. E evidente che così tutto muta. L'idea di Dio che ne viene fuori - Benda non l'ammetterebbe mai - non è quella di un Dio-Nulla, come in una certa tradizione (di questo 'nulla' non possiamo più sentirne parlare, è un gas esilarante, marijuana, un nulla alla Walser, un *soufflé de printemps*, un 'nulla' parigino...), ma l'idea di Dio come possibilità permanente di annientamento. Questa idea è sconvolgente, e Benda non l'immagina nemmeno. Egli esalta ogni attentato all'individualità come il primo privilegio di Dio, ma non si spinge oltre. Benda condivide lo sdegno per l'empietà, come uno qualsiasi. E «se l'empietà consiste per un essere nella sua separazione da Dio, il mondo fenomenale, per il solo fatto che è fenomenale, è nell'empietà». Ma questa empietà diffusa lo è solo di nome. In altre parole, lo stato di empietà è lo stato di chi vuole eternamente se stesso davanti a un infinito che non lo vuole eternamente. Per Benda dunque l'individuo (in quanto si vuole eternamente tale) è naturaliter empio. Ma tutto ciò è praticamente vano se l'oggetto del suo pensiero, come egli sostiene, «n'est pas Dieu

(substantif)» ma «c'estle divin (adjectif) appliqué au monde». Noi, che prendiamo le mosse dallo smisurato e non dall'infinito, siamo del parere che Dio sia inconcepibile al di fuori del mondo e tuttavia che quest'ultimo non sia il divino. Dio è nel mondo, non c'è dubbio, ma non è il mondo. Ciò lo apprendiamo dal suo concetto.

Si devono in ogni caso tenere stretti alcuni punti del suo discours. In questo sistema, scrive Benda, Dio non è, come certuni ritengono, la vacuità dell'essere. Tutti gli stati del mondo, passati presenti e futuri, sono in Dio; è unicamente la loro distinzione che non vi è contenuta. Né io né te dunque, o, secondo le parole del *De divisione naturae* di Scoto Eriugena, «Erit enim Deus omnia in omnibus quando nihil erat nisi solus Deus». Vi sento la minaccia della mia scomparsa pronunciata con ardore. Chi pratica l'empietà, pratica invece l'individuazione riuscita e inutile. Si sviluppa da qui una teologia precaria ma non infame che Benda nemmeno sospetta. L'infinitismo integrale - noi però abbiamo corretto: il concetto di 'smisurato' - ci conduce a concludere che Dio non è il Nulla, ma l'Annientante. Ciò mette in dubbio tutta una tradizione di puri adoratori che va da Spinoza a

Benda stesso. Io lavoro per conto mio sui dati dell'empietà. Non è ovviamente la via di Benda. Ma intanto raccomando di fermarsi davanti a questo Essai. E di praticare la santa passività dell'intelligenza. Quanto a me, lascio scorrere nella mia mente i suoi mirabili concetti. Qualcosa accadrà.